AL-QAWA'ID AL-MA'NAWIYAH

(KAIDAH-KAIDAH PERLUASAN MAKNA)

Prof. Dr. Duski Ibrahim, M.Ag.

UIN
RADEN FATAH
PALEMBANG

AL-QAWA'ID AL-MA'NAWIYAH

(KAIDAH-KAIDAH PERLUASAN MAKNA)

Prof. Dr. Duski Ibrahim, M.Ag.

Editor : Ari Sandi, S.Pd.I

Penerbit

NoerFikri OFFSET

Dilarang memperbanyak, mencetak, menerbitkan
Sebagaian maupun seluruh buku ini tanpa izin tertulis dari penerbit

Ketentuan pidana

Kutipan Pasal 72 Undang-undang Republik Indonesia

Nomor 19 Tahun 2002 Tentang Hak Cipta

1. Barang siapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan sebagaimana dimaksud dalam pasal 1 ayat (1) atau pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit rp 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/ atau denda paling banyak Rp 5.000.000,00 (lima juta rupiah).
2. Barang siapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau hak terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (tahun)dan/atau denda paling banyak Rp 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah)

AL-QAWA'ID AL-MA'NAWIYAH
(KAIDAH-KAIDAH PERLUASAN MAKNA)

Penulis : Prof. Dr. Duski Ibrahim, M.Ag.
Editor : Ari Sandi, S.Pd.I
Layout : Nyimas Amrina Rosyada
Desain Cover : Ismoko

Hak Penerbit pada **Noerfikri**, Palembang
Anggota IKAPI (No. 012/SMS/13)

Dicetak oleh:
CV. AMANAH
Jl. Mayor Mahidin No. 142
Telp/Fax : 366 625
Palembang – Indonesia 30126
E-mail : noerfikri@gmail.com

Cetakan I: November 2019

Hak Cipta dilindungi undang-undang pada penulis
All right reserved

ISBN: 978-602-447-482-9

PENGANTAR PENULIS

Bismillahirrahmanirrahim

Segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam, yang telah memberikan kepada penulis berbagai nikmat, terutama nikmat iman, Islam, nikmat kesehatan. Dia telah memberikan kesempatan kepada saya untuk menulis karya kecil tentang ajaran-ajaran agama, terutama dari aspek pemikiran hukumnya, atau yang dikenal dengan ilmu *ushul al-fiqh,* yaitu ilmu yang bermuatan dalil-dalil dan kaidah-kaidah yang digunakan oleh ahli hukum dalam menetapkan dan menemukan aturan hukum atau fiqih Islam. Dalam kesempatan ini penulis menyelsaikan buku yang berjudul **"Al-Qawa'id Al-Ma'nawiyah (Kaidah-Kaidah Perluasan Makna)"**

Shalawat dan salam Saya tujukan kepada manusia terpilih, Nabi Muhammad saw., manusia pembawa akhlak mulia dan ajaran-ajaran yang menjadi tuntunan dalam melakoni hidup yang fana ini, baik kepentingan di dunia maupun kepentingan di akhirat nanti. Ucapan yang sama Saya tujukan kepada keluarganya, shahabat-shahabatnya, dan para pengikut setianya hingga hari kiamat. Mudah-mudahan kita nanti akan mendapat syafaatnya di akhrat nanti. Amin.

Amma ba'du. Buku yang ada di tangan pembaca ini, ditulis dengan berpedoman kepada berbagai karya di bidang kajian Islam, terutama ilmu *ushul al-fiqh*, baik yang berbahasa Arab maupun bahasa Indonesia. Judul-judul buku tersebut telah penulis cantumkan dalam referensi atau daftar pustaka. Kalaupun ada yang tidak tercantum, disebabkan kelalaian penulis atau memang dianggap tidak diperlukan, karena sudah menjadi informasi yang umum. Oleh karena itu, dalam

kesempatan ini, saya mengucapkan terima kasih banyak kepada para pengarang yang telah terlebih dahulu menerbitkan karya-karyanya tersebut.

Mudah-mudahan karya ini ada manfaatnya, baik bagi penulis sendiri, maupun kaum muslimin, terutama para mahasiswa, pelajar dan komunitas tertentu yang ingin memperdalam pengetahuannya tentang ilmu *ushul al-fiqh*. Selanjutnya, Saya juga berharap bahwa karya ini akan menjadi amal yang baik, dan ilmu yang bermanfaat (*al-'ilm an-nafi'*), bagi penulis. Akhirnya, kepada Allah Saya mohon ampun dari segala kesalahan dan kekeliruan.

Palembang, Agustus 2019
Penulis,

Duski Ibrahim.

Daftar Isi

Halaman Judul ..... **i**
Kata Pengantar ..... **ii**
Daftar Isi ..... **iv**

BAB I : Konsep *al-Qawa'id al-Ma'nawiyah* **1**
A. Pengertian kaidah-kaidah*ma'nawiyah* 1
B. Bentuk-bentuk kaidah-kaidah *ma'nawiyah* 3

BAB II : *Qiyas* : Alasan Logis **9**
A. Pengertian *qiyas* 9
B. Rukun-rukun *qiyas* 14
C. Syarat-syarat masing-masing rukun *qiyas* 15
D. Kehujjahan *qiyas* 25
E. Pembagian *qiyas* 31
F. Agenda kerja dan aplikasi kaidah*qiyas* 33

BAB III : Kosep *'Illat* **35**
A. Pengertian *'illat* 35
B. Cara-cara mengetahui *illat* 37
C. Macam-macam *'illat* 53
D. Perbedaan antara hikmah dan *'illat* 60
E. Teori-Teori *al-Manath* 63

BAB IV : *Istisahan* **71**
A. Pengertian 71
B. Macam-macam *istihsan* 77
C. Kehujjahan *istihsan* 85
D. Agenda kerja kaidah*istihsan* 91

BAB V : *Mashlalah Mursalah* **95**
A. Pengertian *mashlahah* 95
B. Macam-macam *mashlahah* 96

C. Pengertian *mashlahah mursalah* 97
D. Syarat-syarat kaidah*mashlahah mursalah* 99
E. Kehujjahan *mashlahah mursalah*..... 102
F. Agenda kerja kaidah*mashlahah mursalah*..... 104
G. Perbedaan antara *mashlahah mursalah* dan *istihsan* 105

BAB VI : *'Urf* (Adat Kebiasaan) 107
A. Pengertian..... 107
B. Macam-macam *'urf*..... 110
C. Kehujjahan *'urf* 112
D. Pengamalan dan syarat-syarat *'urf*..... 116
E. Perubahan *'urf*berakibat perubahan hukum 118
F. Agenda kerja kaidah*'urf*..... 120

BAB VII : *Istishhab*..... 123
A. Pengertian..... 123
B. Macam-macam *istishhab* 125
C. Kehujjahan *istishhab*..... 131
D. Beberapa kaidah fiqih yang dibangun berdasarkan *istishhab*..... 133

BAB VIII : Madzhab Shahabi 137
A. Pengertian..... 137
B. Bentuk-Bentuk *Madzhab Shahabi* dan Kehujjahannya 137

BAB IX :*Syar'u Man Qablana*..... 145
A. Pengertian..... 145
B. Pembagian *Syar'u Man Qablana*..... 145
C. Khujjahan *Syar'u Man Qablana*..... 152

BAB X : *Sadd Adz-Dzari'ah*..... 159
A. Pengertian..... 159
B. Macam-macam *adz-dzari'ah* 161
C. Kehujjahan*adz-dzari'ah*..... 163

BAB XI : *ISTIDLAL* 169
A. Pengertin *Istidlal* 169
B. Macam-macam *Istiddal* 170

BAB XII : *Istiqra`* 177
A. Pengertian *Istiqra`* 177
B. Macam-macam *Istiqra`* 181
C. Aplikasi Kaidah *Istiqra`* 185

BAB XIII : *Istiqra` Ma'nawi* 191
A. Pengertian *Istiqra` Ma'nawi* 191
B. Prinsip dan Karakteristik Kaidah *Istiqra` Ma'nawi*. 193
C. Agenda Kerja Kaidah *Istiqra` Ma'nawi* 193
D. Krangka Epistemologis Penggunaan Kaidah *Istiqra` Ma'nawi* ..... ` 196

BAB XIV : *Dilalah Iqtiran* 199

BAB XV :*Mura'ah al-khilaf* 203
A. Pengertian *mura'ah al-khilaf* dan latar belakangnya 203
B. Pandangan ulama tentang kaidah *mura'ah al-khilaf* 204
C. Contoh-contoh penerapan kaidah *mura'ah al-khilaf* 206

Daftar Pustaka 211
Biodata Singkat Penulis 217

NO SMOKING!
LAPOR!

BAB I

KONSEP *AL-QAWA'ID AL-MA'NAWIYAH*

A. Pengertian Kaidah-Kaidah *Ma'nawiyah*

Al-Qawa'id al-ma'nawiyah atau kaidah-kaidah *ma'nawi* dimaksudkan di sini adalah kaidah-kaidah atau metode-metode perluasan makna (*tausi'ah al-ma'na*) dalam memahami kandungan-kandungan *nash-nash*, baik ayat-ayat Al-Qur`an maupun Sunnah-Sunnah Rasul saw., sebagai sumber utama fiqih atau hukum Islam (*'umdah al-ahkam*). Dengan ungkapan lain, *al-qawa'id al-ma'nawiyah* atau kaidah-kaidah *ma'nawi* ini adalah istilah lain dari metode-metode ijtihad yang banyak digunakan dalam buku-buku literatur ilmu *ushul al-fiqh,* baik klasik maupun kontemporer. Kaidah-kaidah atau metode-metode ini tentu saja bukan berbentuk *nash-nash*, yang karenanya terkadang diperselisihkan para ulama (*al-adillah al-mukhtalaf fiha*), di samping memang ada yang disepakati oleh mayoritas ulama *ushul al-fiqh* (*muttafaq 'alaih*) (Khallaf, 1968: 12).

Asymuni A.Rahman menyebut kaidah-kaidah *ma'nawiyah* ini dengan sebutan kaidah-kaidah *syar'iyah*, yang diartikannya dengan ketentuan umum yang ditempuh syara' dalam menetapkan hukum dan tujuan penetapan hukum bagi subyek hukum (*mukallaf*). Selanjutnya, ia mengatakan bahwa dalam pembahasan tentang dalil banyak dipelajari kaidah-kaidah *syar'iyah* ini (A. Rahman, 1986: 1). Asymuni. A. Rahman ini tampaknya ingin mengatakan bahwa kaidah-kaidah perluasan makna disebut dengan kaidah-kaidah syara' karena ia

dipahami dan diambil dari petunjuk-petunjuk syara' sebagai sandarannya atau masih dalam koridor syara', dan kaidah semacam ini memang banyak sekali dibicarakan dalam diskusi-diskusi tentang dalil-dalil yang bukan berbentuk *nash*. Sejauh itu, kaidah-kaidah tersebut dapat dipergunakan untuk penggalian hukum-hukum syara'.

Ali Hasballah dalam karyanya *Ushul at-tasyri' al-Islami* mengatakan bahwa kaidah-kaidah *syar'iyah* juga disebut kaidah-kaidah *ma'nawiyah*, yakni kaidah-kaidah *istinbath* hukum, dengan memperhatikan aspek kemaknaan dalam bentuk proposisi-proposisi atau kaidah-kaidah yang berkaitan dengan asas-asas dan tujuan-tujuan pembinaan hukum (Hasaballah, 1976: 1). Pandangan ini di satu sisi tampaknya memperkuat pandangan Asymuni A. Rahman tentang kaidah-kaidah syara' di atas, dan di sisi lain memperkuat istilah yang saya gunakan dalam buku ini, yaitu *al-qawa'id al-ma'nawiyah* untuk menjelaskan tentang kaidah-kaidah perluasan makna dalam memahami makna-makna yang terkandung dalam *nash-nash*, baik Al-Qur`an maupun Sunnah Rasul saw.

Kaidah-kaidah *istinbath* hukum fiqih dalam bentuk kaidah-kaidah *ma'nawiyah* ini, seperti telah disinggung, juga dikenal dengan metode-metode ijtihad (*manahij al-ijtihad*) atau dalam bahasa Muhammad Abu Zahrah disebut dengan *ath-Thuruq al-ma'nawiyah.* Adapun bentuk-bentuk kaidah atau metode *istinbath* dalam kategori kaidah syara' atau *ath-thuruq al-ma'nawiyah* ini, antara lain adalah: kaidah *qiyas, istihsan, mashlalah mursalah, istishhab, 'urf* dan lain-lain kaiah yang diakui oleh para ulama, karena masih dalam koridor spirit syariah.

B. Bentuk-Bentuk Kaidah-Kaidah *Ma'nawiyah*

Ketika membicarakan tentang kaidah-kaidah *ushul* dari aspek kebahasaan (*al-qawa'id al-ushuliyah al-lugahwiyah*) kaidah-kaidah perluasan makna juga sebenarnya telah ditemukan, dan sudah penulis sampaikan dalam karya lain, terutama pada saat mendiskusikan *dilalah al-Alfazh 'ala al-Ahkam*, baik dalam versi ulama Hanafiyah (*'ibarah an-nash*, *isyarah an-nash*, *dilalah an-nash* dan *iqtidha` an-nash*), versi ulama Syafi'iyah (*manthuq, mafhum,* baik *mafhum muwafaqah* maupun *mafhum mukhalafah* dengan berbagai macamnya) maupun dalam versi ahli-ahli ilmu logika atau *al-manathiqah* (*dilalah al-muthabaqah, dilalah at-tadhammun* dan *dilalah al-iltizam*). Semua itu sebenarnya adalah bentuk-bentuk kaidah perluasan makna yang senada dengan sub bahasan ini, dan masing-masing telah saya jelaskan dalam buku yang berjudul *al-qawa'id al-ushuliyah al-lughawiyah*.

Dalam buku ini akan dikemukakan tentang beberapa bentuk kaidah-kaidah perluasan makna (*al-qawa'id al-ma'nawiyah*), yang menurut para ulama *ushul al-fiqh*, secara garis besar, antara lain, adalah sebagai berikut:

1. *Qiyas*, yang secara kebahasaan berarti mengukur, membandingkan dan menyamakan, secara terminologi berarati "menghubungkan sesuatu yang tidak ada *nash*-nya dengan sesuatu yang ada *nash* hukumnya, karena sama *'illat* hukum keduanya. (az-Zuhaili, 1975: 610). Dengan ungkapan lain, ada suatu kasus yang tidak ada ketentuan hukumnya dalam Al-Quran atau Sunnah, kemudian disamakan ketentuan hukumnya dengan hukum kasus yang ada ketentuannya secara eksplisit dalam kedua sumber hukum itu, karena '*illat* atau motif hukumnya sama.

2. *Istihsan*, yang secara kebahasaan menganggap sesuatu itu baik (*'add asy-syai'i hasanan*), telah didefinskan oleh banyak ulama. Ibn Hajib mendefinisikanny dengan "Berpaling dari kehendak suatu *qiyas* kepada suatu *qiyas* yang lebih kuat" atau "pengkhususan qiyas sebab ada dalil yang lebih kuat darinya" (Ibn Hajib, 1328 H. 2: 282). Kemudian asy-Syatibi yang dipandang mewakili ulama madzhab Maliki merumuskan: "Istihsan adalah memegangi kemaslahatan *juz`i* (partikular) ketika bertentangan dengan dalil *kulli* (universal)*"* atau "mengamalkan dalil yang terkuat dari dua dalil hukum" (asy-Syatibi, 1973.4: 208).

3. *Mashlahah mursalah*, yang secara kebahasaan diterjemahkan dengan kemaslahatan yang terlepas, diartikan dengan "kemaslahatan-kemaslahatan yang sesuai dengan tujuan-tujuan *asy-Syari'*, tetapi tidak ada dalil khusus yang menunjukkan harus dipegangi (*al-i'tibar*) atau diabaikan (*al-ilgha`*), sementara itu kalau dilakukan atau diwujudkan, maka kemaslahatan dan kemanfaatannya akan tewujud (Abdurrahman, 1983: 13).

4. *'Urf* yang secara kebahasan diartikan dengan adat kebiasan atau tradisi telah didefinisikan oleh para ulama dengan berbagai redaksi. Menurut az-Zarqa (1968.2: 840) *'urf* berarti kebiasaan mayoritas suatu kaum, baik dalam perkataan maupun perbuatan. Sejalan dengan ini, Khallaf (1968: 89) mengatakan bahwa *'urf* adalah sesuatu yang telah dikenal oleh masyarakat dan mereka telah melakukannya, baik perkataan, perbuatan atau meninggalkan sesuatu. Selanjutnya, dalam halaman yang sama, Khallaf mengatakan bahwa *'urf* ini dapat dibagi kepada dua macam,

yaitu *'urf* yang *shahih* yaitu suatu kebiasan masyarakat yang tidak bertentangan dengan dalil-dalil syara', dan *urf* yang *fasid* yaitu kebiasan masyarakat yang bertentangan dengan dalil-dalil syara'.

5. *Istishhab* juga telah didefinisikan oleh para ulama dengan redaksi yang berbeda. Ibn Qayyim dalam karyanya *I'lam al-Muwaqqi'in* (1977. 1: 339) merumuskan, bahwa *istishhab* adalah: *"Mengekalkan berlakunya suatu hukum yang telah ada, atau menafikan suatu hukum yang memang tidak ada, hingga ada dalil lain yang mengubah keadaan tersebut."* Dengan ungkapan lain, *istishhab* adalah menetapkan berlakunya hukum yang telah ada, atau meniadakan apa yang memang tidak ada hingg ada dalil yang dapat mengubah kedudukan berlakunya hukum tersebut. Menurut Imam al-Ghazali, *istishhab* adalah : *"Bberpegang dengan dalil 'aqli atau syar'i yang bukan kembali kepada tidak adanya pengetahuan, tetapi berpegang kepada dalil lain yang meniadakan perubahan suatu hukum."* (al-Ghazali, 133 H. 1: 128). Ringkasnya, *istishhab* adalah mengekalkan hukum sesuatu menurut keadaan yang ada sebelumnya hingga ada dalil atau bukti yang dapat mengubahnya. Dengan ungkapan lain, *istishhab* adalah melestarikan hukum sesuatu yang telah ada sejak semula hingga ada dalil atau bukti yang mengubahnya.

6. *Sadd adz-dzari'ah*. Secara kebahasaan *adz-dzari'ah* itu berarti "jalan yang menuju kepada sesuatu". Dalam pandangan Ibn Qayyim, pengertian *adz-dzari'ah* itu bersifat umum, sehingga ada *azd-dzari'ah* itu berarti jalan menuju sesuatu yang dilarang, dan ada yang berarti jalan menuju

kepada yang dianjurkan. Oleh karena itu, dalam pandangannya bahwa *adz-dzari'ah* itu dapat dibagi kepada dua macam, yaitu *fath adz-dzari'ah* yaitu membuka jalan yang dibolehkan atau dianjurkan untuk dilakukan; dan *sadd adz-dzari'ah* yaitu menutup jalan yang dilarang untuk dilakukan. *Sadd adz-dzri'ah* inilah yang akan diuraikan dalam buku ini.

7. *Istidlal*. *Istidlal,* yang secara kebahasaan, berarti mencari dalil, diartikan dengan cara yang kontradiktif. Sebagian mengartikannya dengan mengemukakan dalil dari *nash* Al-Quran dan Sunnah, ijma' atau *qiyas*. Sebagian lain, mendefinisikannya dengan suatu dalil yang bukan *nash* Al-Qur`an dan Sunnah, bukan pula ijma' dan *qiyas* (Hakim, t.t. 2: 145; al-Fasi, 1963: 126).

8. *Istiqra`*. Secara etimologis, kata *istiqra`* berarti meneliti atau menyelidiki. Pengertian ini telah mengerah kepada pengertian menurut istilah para ulama, yaitu suatu kaidah metode pencarian sesuatu, sekalipun masih bersifat umum. Sekaitan dengan ini, Muhammad 'Abdu Rabbih mengatakan: *Istaqra`tu al-ashya`, ai tatabba'tu afradaha li ma'rifati ahwaliha wa khawasiha* ('Abdu Rabbih, 1980: 35), artinya: Saya telah meneliti banyak hal secara satu persatu untuk mengetahui situasi-situasi dan karakteristiknya. Kaidah ini, dengan demikian suatu penyelidikan atau pemahaman terhadap sesuatu dengan pola penalaran induktif.

9. Selain itu, ada lagi *dilalah iqtiran,* yaitu suatu petunjuk yang dipahami berdasarkan penyertaannya dalam penyebutan dalam dalil.

10. *Mura'ah al-Khilaf*. Kaidah *mura`ah al-khilaf* dirumuskan sebagai usaha atau sikap pemeliharaan terhadap perbedaan-perbedaan pendapat yang muncul di kalangan pemikir hukum Islam. Urgensi kaidah ini adalah karena pada kenyataannya, berdasarkan perkembangan pemikiran hukum Islam, keberadaan tradisi lokal dan bidang-bidang ijtihad lainnya, mempengaruhi terjadinya perbedaan-perbedaan pendapat para ulama. Sebab itu, adanya kaidah *mura'ah al-khilaf* ini mengajarkan kepada para ahli hukum untuk bersikap toleransi terhadap berbagai perbedan pendapat hukum.

Demikian, antara lain, *al-qawa'id al-ma'nawiyah* atau kaidah-kaidah perluasan makna *nash* secara garis besar yang dibicarakan dalam buku ini. Sedangkan rincian-rinciannya akan dikemukakan dalam bab per babnya.

فوندوق فسنترين نورالاسلام سريبندوغ

PONDOK PESANTREN

Nurul Islam

SERIBANDUNG – TANJUNG BATU
OGAN ILIR – SUMATERA SELATAN

BAB II

QIYAS : ALASAN LOGIS

A. Pengertian Qiyas

Secara kebahasaan, قِيَاس (*qiyas*) itu *mashdar* (kata dasar) dari قَاسَ- يَقِيْسُ (*qasa-yaqisu*), yang dapat diartikan dengan mengukur (*taqdir*), membandingkan atau menyamakan (*taswiyah*). Umpamanya: قِسْتُ الثَّوْبَ بِالزِّرَاعِ أوْبِالْمِتْرِ . Artinya: *"Aku mengukur pakaian dengan hasta atau dengan meteran."* Contoh lain: قِسْتُ هَذَا الْمَكْتَبَ بِالْمِسْطَرَةِ . Artinya: *"Saya mengukur meja ini dengan mistar."* Sedangkan *taswiyah*, berarti *"menyamakan antara dua hal atau dua pihak,"* baik bersifat *hissi* (nyata) maupun *ma'nawi* (tidak nyata atau tidak kelihatan secara zahir). Contoh *hissi*: قِسْتُ هَذاَ اللَّوْحَ بِهَذَا اللَّوْحِ . Artinya: *"Saya menyamakan batu tulis ini dengan batu tulis ini."* Contoh *ma'nawi* adalah: فُلَانٌ لَا يُقَاسُ بِفُلَانٍ . Artinya: *"Si Anu tidak dapat dibandingkan atau disamakan dengan si Anu",* yakni dalam hal keutamaan, ilmu dan kemuliaan (az-Zuhaili, 1995: 56).

Sedangkan menurut istilah para ulama *ushul al-fiqh*, ditemukan berbagai redaksi dan formulasi yang berbeda, namun bermuatan substansi yang sama. Beberapa definisi dikemukakan sebagai berikut:

1. Menurut Imam al-Ghazali dalam karyanya *al-Mustashfa min 'ilm al-ushul* (t.t. 2: 54) secara umum mendefinisikan *qiyas* sebagai berikut:

حَمْلُ غَيْرِ مَعْلُوْمٍ عَلَى مَعْلُوْمٍ فِى إِثْبَاتِ الْحُكْمِ لَهُمَا أَوْنَفْيِهِ عَنْهُمَا بِأَمْرٍ جَامِعٍ مِنْ حُكْمٍ أَوْصِفَةٍ

Artinya: *"Membawa (hukum) yang belum diketahui kepada (hukum) yang telah diketahui untuk menetapkan hukum bagi keduanya, atau meniadakan hukum dari keduanya, disebabkan ada sesuatu yang menyatukan keduanya, baik hukum maupun sifat."*

2. Saifuddin Al-Amidi (1983.3:170), yang juga beraliran Syafi'iyah mendefinisikan *qiyas* yang lebih sederhana, yaitu:

عِبَارَةٌ عَنِ الْإِسْتِوَاءِ بَيْنَ الْفَرْعِ وَالْأَصْلِ فِى الْعِلَّةِ الْمُسْتَنْبَطَةِ مِنْ حُكْمِ الْأَصْلِ

Artinya: "*Suatu ungkapan tentang menyamakan 'illat yang ada pada cabang dengan 'illat yang ada pada ashl yang di-istinbath-kan dari hukum ashl tersebut"*.

3. Shadr asy-Syari'ah (t.t. 2: 52), dari kalangan ulama *ushul al-fiqh* beraliran Hanafiyah, mendefiniskan *qiyas* sebagai berikut:

تَعَدِّيَةُ الْحُكْمِ مِنَ الْأَصْلِ إِلَى الْفَرْعِ لِعِلَّةٍ مُتَّحِدَةٍ لَاتُدْرَكُ بِمُجَرَّدِ اللُّغَةِ

Artinya: *"Memberlakukan hukum asal kepada hukum cabang, karena adanya kesatuan 'illat (alasan) yang tidak didapat dengan semata-mata bahasa."*

4. Menurut Wahbah az-Zuhaili dalam bukunya *ushul al-fiqh* (1986: 48).

إِلْحَاقُ أَمْرٍ غَيْرِ مَنْصُوْصٍ عَلَى حُكْمِهِ الشَّرْعِى بِأَمْرٍ مَنْصُوْصٍ عَلَى حُكْمِهِ لِاشْتِرَاكِهِمَا فِى عِلَّةِ الْحُكْمِ

Artinya: *"Menghubungkan sesuatu yang tidak di-nash-kan (tidak dijelaskan dalam nash) tentang hukum syara'-nya, dengan suatu masalah yang terdapat nash hukumnya, karena adanya persekutuan (persamaan) 'illat hukumnya."*

5. Menurut ibn as-Subki, *qiyas* itu adalah :

حَمْلُ غَيْرِ مَعْلُوْمٍ عَلَى مَعْلُوْمٍ لِمُسَاوَتِهِ فِى عِلَّةِ حُكْمِهِ عِنْدَ الْحَامِلِ

Artinya: *"Membawa suatu (hukum) yang diketahui kepada (hukum) yang juga diketahui, karena ada kesamaan 'illat hukum, menurut mujtahid (yang menyamakan hukumnya)."*

6. Asy-Syirazi (t.t.:51) telah merumuskan pengertian *qiyas* dengan ungkapan yang sangat singkat dan padat, yaitu:

حَمْلُ حُكْمِ الْفَرْعِ إِلَى حُكْمِ الْأَصْلِ

Artinya: *"Membawa hukum cabang kepada hukum asal.*"

Selanjutnya, dia mengatakan, bahwa menurut sebagian ulama *qiyas* itu adalah *ijtihad.* Ini adalah pendapat asy-Syafi'i (t.t.:477) yang memberikan makna yang sama antara *qiyas* dan *ijtihad.* Namun, berdasarkan definisinya masing-masing,

terlihat bahwa *ijtihad* lebih umum dari *qiyas*. Dengan kata lain *qiyas* adalah bagian dari praktek *al-ijtihad*.

Mencermati definisi-definisi di atas, sekalipun formulasinya berbeda, tetapi substansinya adalah sama. Yang jelas, kita dapat memahami bahwa *qiyas* itu adalah salah satu kaidah perluasan makna dalam penetapan hukum suatu masalah yang tidak ada *nash*-nya dalam Al-Quran dan sunnah, dengan menghubungkannya kepada (menyamakannya dengan) hukum yang ada *nash*-nya, karena kesamaan *'illat*-nya.

Untuk lebih mudah memahami konsep *qiyas* tersebut dapat kita diskusikan contoh sebagai berikut: Seorang mujtahid atau ahli hukum Islam ingin mengetahui hukum minuman bir, wisky, berbagai merek seperti martini, topi miring, dan lain sebagainya. Dalam proses pencariannya, mujtahid tersebut hendaklah melakukan kajian mendalam tentang sifat-sifatnya dan melakukan kajian mendalam juga terhadap masalah-masalah yang sama atau sejenis dengannya yang terdapat dalam Al-Qur`an dan Sunnah. Setelah ia melakukan kajian dan penyelidikan dengan cermat, ternyata dalam minuman-minuman yang telah disebutkan tadi terdapat zat-zat yang memabukkan. Kemudian setelah kajiannya terhadap *nash-nash* yang relevan, lalu ia juga menemukan ada masalah yang sama atau sejenis, yaitu *khamar*. Zat yang memabukkan inilah penyebab diharamkannya minuman *khamar* tersebut. Firman Allah dalam Al-Qur`an surat al-Ma`idah ayat 90-91, yang berbunyi:

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَـٰمُ

رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَـٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾

إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيۡنَكُمُ ٱلۡعَدَٰوَةَ وَٱلۡبَغۡضَآءَ فِي ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِ وَيَصُدَّكُمۡ عَن ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِۖ فَهَلۡ أَنتُم مُّنتَهُونَ

٩١

Artinya: Hai orang-orang yang beriman, Sesungguhnya (meminum) khamar, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah, adalah Termasuk perbuatan syaitan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan. Sesungguhnya syaitan itu bermaksud hendak menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara kamu lantaran (meminum) khamar dan berjudi itu, dan menghalangi kamu dari mengingat Allah dan sembahyang; Maka berhentilah kamu (dari mengerjakan pekerjaan itu).

Setelah mujtahid atau ahli hukum itu menemukan alasan atau *'illat* diharamkannya *khamar*, yaitu karena memabukkan, maka diproyeksikanlah hukumnya kepada minuman-minuman tersebut, karena ternyata sifat atau *'illat*-nya sama, yaitu sama-sama memabukkan. Menyamakan hukum suatu masalah yang tidak ada *nash*-nya dengan hukum masalah yang ada *nash*-nya (disebabkan '*illat*-nya sama) inilah yang oleh para ulama *ushul al-fiqh* disebut dengan *qiyas*.

Terlepas dari itu, ada hal menarik yang perlu kita pahami bersama, bahwa semua perbuatan, perkataan atau prilaku kita, tidak terlepas dari aturan Tuhan. Tetapi, aturan-aturan tersebut ada yang jelas diterangkan secara eksplisit dan ada yang hanya dinyatakan secara implisit. Ada persoalan yang kita hadapi itu memiliki sifat-sifat yang sama dengan yang

disebutkan dalam *nash* al-Qur`an dan Sunnah dan ada yang memang sifatnya tidak sama. Manakala sifatnya itu sama, maka persoalan yang kita hadapi itu dikembalikan kepada yang ada *nash-nash*-nya, dan inilah yang dikenal dengan *qiyas*. Sementara itu, terkadang tidak ada kesesuaian sifatnya, maka ada kemumngkinan kaidah-kaidah lain yang dapat dipergunakan, sehingga semua itu tetap dalam naungan ajaran Tuhan.

Dengan ungkapan lain, tidak ada perbuatan atau perkataan atau prilaku kita yang tidak ada nilainya. Semua haruslah diarahkan dan berorientasi untuk kehidupan akhirat nanti. Dalam bahasa Imam asy-Syatibi (asy-Syatibi, 1971. 2: 30) dikatakan :

مِنْ حَيْثُ تُقَامُ بِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لِلْحَيَاةِ الْأَخْرَى

Artinya: *"Apapun yang dilakukan dalam kehidupan di dunia ini, adalah untuk kehidupan di akhirat."*

B. Rukun-Rukun *Qiyas*

Berdasarkan pengertian *qiyas* di atas, maka para ulama *ushul al-fiqh* telah menetapkan empat unsur *al-qiyas*, yang dikenal dengan rukun, yaitu:

1. *Ashl,* yaitu sesuatu yang dijadikan ukuran atau tempat meng-*qiyas*-kan (yang disebut *maqis 'alaih*), berupa *nash-nash* Alquran atau Sunnah dan ijma' menurut sebagian ulama. Sehubungan dengan ini, asy-syirazi (t.t.:55) mengatakan bahwa *ashl* berupa *nash* ada dua macam, yaitu: *pertama*, maknanya tidak dapat dijangkau oleh akal (*la yu'qal ma'nahu*), seperti bilangan shalat dan bilangan puasa. Dalam hal ini, ia tidak dapat dijadikan

sebagai tempat meng-*qiyas*-kan (*maqis'alaih*). *Kedua*, maknanya dapat dijangkau oleh akal (*ma'qul al-ma'na*). Inilah yang dijadikan tempat meng-*qiyas*-kan atau *maqis 'alaih.*

2. *Far'u* atau cabang, yaitu sesuatu yang diukur atau di-*qiyas*-kan (yang disebut *maqis*)
3. *'Illat*, yaitu suatu sifat yang menjadi motif atau alasan dalam penentuan hukum sifat tersebut berfungsi sebagai penghubung antara *ashl* (asal) dan *far'u* (cabang).
4. Hukum *ashl*, yaitu hukum syara' yang telah ditemukan oleh *nash-nash* Al-Qur'an atau Sunnah atau ijma'. Hukum *ashl* ini pada giliranya ditetapkan kepada masalah cabang yang tidak ada *nash*-nya.

C. Syarat-Syarat Masing-masing Rukun Qiyas

Para ulama *ushul al-fiqh* telah menetapkan syarat-syarat dari masing-masing rukun *qiyas* tersebut, supaya *qiyas* dapat dijadikan sebagai kaidah perluasan makna yang valid. Marilah kita diskusikan satu persatu, sebagai berikut:

1. *Ashl*

   Adapun syarat-syarat *ashl* menurut para ulama *ushul al-fiqh* adalah sebagai berikut:

   a. *Ashl* itu adalah hukum yang telah ditetapkan dalam *nash-nash* Al-Quran dan Sunnah atau ijma' yang tidak ada kemungkinan untuk dibatalkan (*mansukh*).
   b. *Ashl* itu bukanlah menjadi *far'u* (cabang) dari *ashl* lainnya.
   c. Dalil yang menetapkan *'illat* pada *ashl* itu adalah dalil khusus, bukan bersifat umum.
   d. *Ashl* itu tidak berubah setelah dilakukan *qiyas,* dan

e. Hukum *ashl* itu tidak keluar dari kaidah-kaidah *qiyas*.

2. Hukum *ashl*

Adapun syarat-syarat hukum *ashl,* menurut para ulama *ushul al-fiqh,* adalah sebagai berikut:

a. Hukum *ashl* itu tidak bersifat khusus. Kalau ia bersifat khusus, maka tidaklah dapat dikembangkan kepada cabang (*far'u*). Umpamanya, ada sebuah hadits yang brbunyi:

مَنْ شَهِدَ لَهُ خُزَيْمَةَ فَحَسْبُهُ

Artinya: *"Siapa saja yang khuzaimah sendirian menjadi saksinya, maka cukuplah."* (H.R. Abu Daud, Ahmad ibn Hanbal, al-Hakim, at-Turmudzi, dan an-Nasa`i).

Seperti diketahui, berdasarkan ketentuan ayat Al-Qur`an bahwa sekurang-kurang saksi dalam transaski muamalah itu adalah sebanyak dua orang laki-laki atau satu orang laki-laki bersama dua orang perempuan. Hal ini dinyatakan Allah dalam Al-Qur`an surat al-baqarah ayat 282, yang berbunyi:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى
فَٱكۡتُبُوهُۚ وَلۡيَكۡتُب بَّيۡنَكُمۡ كَاتِبُۢ بِٱلۡعَدۡلِۚ وَلَا يَأۡبَ
كَاتِبٌ أَن يَكۡتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ ٱللَّهُۚ فَلۡيَكۡتُبۡ وَلۡيُمۡلِلِ
ٱلَّذِي عَلَيۡهِ ٱلۡحَقُّ وَلۡيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ وَلَا يَبۡخَسۡ مِنۡهُ شَيۡـٔٗاۚ

فَإِن كَانَ ٱلَّذِى عَلَيۡهِ ٱلۡحَقُّ سَفِيهًا أَوۡ ضَعِيفًا أَوۡ لَا
يَسۡتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ فَلۡيُمۡلِلۡ وَلِيُّهُۥ بِٱلۡعَدۡلِۚ وَٱسۡتَشۡهِدُواْ
شَهِيدَيۡنِ مِن رِّجَالِكُمۡۖ فَإِن لَّمۡ يَكُونَا رَجُلَيۡنِ فَرَجُلٞ
وَٱمۡرَأَتَانِ مِمَّن تَرۡضَوۡنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ إِحۡدَىٰهُمَا
فَتُذَكِّرَ إِحۡدَىٰهُمَا ٱلۡأُخۡرَىٰۚ وَلَا يَأۡبَ ٱلشُّهَدَآءُ إِذَا مَا
دُعُواْۚ وَلَا تَسۡـَٔمُوٓاْ أَن تَكۡتُبُوهُ صَغِيرًا أَوۡ كَبِيرًا إِلَىٰٓ أَجَلِهِۦۚ
ذَٰلِكُمۡ أَقۡسَطُ عِندَ ٱللَّهِ وَأَقۡوَمُ لِلشَّهَٰدَةِ وَأَدۡنَىٰٓ أَلَّا تَرۡتَابُوٓاْۖ
إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً حَاضِرَةٗ تُدِيرُونَهَا بَيۡنَكُمۡ فَلَيۡسَ
عَلَيۡكُمۡ جُنَاحٌ أَلَّا تَكۡتُبُوهَاۗ وَأَشۡهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعۡتُمۡۚ وَلَا
يُضَآرَّ كَاتِبٞ وَلَا شَهِيدٞۚ وَإِن تَفۡعَلُواْ فَإِنَّهُۥ فُسُوقُۢ بِكُمۡۗ
وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ ﴿٢٨٢﴾

Artinya: Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu bermu'amalah tidak secara tunai untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menuliskannya. dan hendaklah seorang penulis di antara kamu menuliskannya dengan benar. dan janganlah penulis enggan menuliskannya sebagaimana Allah mengajarkannya, meka hendaklah ia menulis, dan hendaklah orang yang berhutang itu mengimlakkan (apa yang akan ditulis itu), dan hendaklah ia bertakwa kepada Allah Tuhannya, dan janganlah ia mengurangi sedikitpun daripada hutangnya. jika

yang berhutang itu orang yang lemah akalnya atau lemah (keadaannya) atau Dia sendiri tidak mampu mengimlakkan, Maka hendaklah walinya mengimlakkan dengan jujur. ***dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang-orang lelaki (di antaramu). jika tak ada dua oang lelaki, Maka (boleh) seorang lelaki dan dua orang perempuan dari saksi-saksi yang kamu ridhai, supaya jika seorang lupa Maka yang seorang mengingatkannya.*** janganlah saksi-saksi itu enggan (memberi keterangan) apabila mereka dipanggil; dan janganlah kamu jemu menulis hutang itu, baik kecil maupun besar sampai batas waktu membayarnya. yang demikian itu, lebih adil di sisi Allah dan lebih menguatkan persaksian dan lebih dekat kepada tidak (menimbulkan) keraguanmu. (Tulislah muamalah-mu itu), kecuali jika muamalah itu perdagangan tunai yang kamu jalankan di antara kamu, Maka tidak ada dosa bagi kamu, (jika) kamu tidak menulisnya. dan persaksikanlah apabila kamu berjual beli; dan janganlah penulis dan saksi saling sulit menyulitkan. jika kamu lakukan (yang demikian), Maka Sesungguhnya hal itu adalah suatu kefasikan pada dirimu. dan bertakwalah kepada Allah; Allah mengajarmu; dan Allah Maha mengetahui segala sesuatu.

Tetapi, sebagaimana terlihat di atas, Rasul saw. telah menyatakan dengan jelas bahwa apabila Khuzaimah yang menjadi saksi, maka cukuplah ia sendirian, tanpa perlu disertai oleh saksi lain. Hukum kesaksian yang bersifat khusus ini tidak dapat dikembangkan atau diterapkan kepada cabang (*far'u*), sebab hukum kebolehan saksi

hanya seorang ini khusus berlaku untuk pribadi Khuzaimah, tidak dapat diterapkan kepada orang lain untuk menjadi saksi secara kesendirian.

b. Hukum *ashl* itu tidak keluar dari ketentuan-ketentuan *qiyas*. Yakni, suatu hukum yang ditetapkan berbeda dari kaidah *qiyas,* maka hukum lain tidak boleh di-*qiyas*-kan kepada hukum itu. Hal ini dapat terjadi dalam dua keadaan, yaitu: *Pertama,* hukum yang ditetapkan itu tidak dapat diakalkan maksudnya, seperti kasus kesaksian Khuzaimah di atas. *Kedua,* hukum itu merupakan hukum pengecualian, umpamanya *rukhshah* bagi musafir dalam men-*jama'* atau meng-*qashar* shalat, atau tidak berpuasa untuk menghindari *masyaqqah* (kesulitan); atau seperti pembayaran denda (*diyat*) pembunuhan bagi *al-'aqilah* (keluarga terdekat atau *'ashabah* pembunuh).

c. Tidak ditemukan *nash* yang menjelaskan hukum cabang (*far'u*) yang akan ditentukan hukumnya. Manakala hukum *ashl* meliputi hukum *ashl* pada suatu sisi dan hukum cabang (*far'u*) pada sisi lain, maka dalil yang mengandung hukum *ashl* juga merupakan dalil bagi hukum cabang (*far'u*). Dengan demikian, dalam kasus ini tidak diperlukan *qiyas.*

d. Hukum *ashl* itu lebih dahulu disyari'atkan dari cabang (*far'u*). Dalam konteks ini, menurut ulama *ushul al-fiqh,* kita tidak dibenarkan meng-*qiyas*-kan

wudhu`* dengan *tayammum,* sekalipun *'illat*-nya sama, karena *wudhu` lebih dahulu diturunkan dari syariat tayammum.

3. Cabang (*Far'u*).
   Para ulama *ushul al-fiqh* telah menetapkan syarat cabang atau *far'u* dalam proses *qiyas* adalah sebagai berikut:
   a. *'illat* cabang sama dengan *'illat* yang terdapat pada *ashl,* baik pada zatnya maupun pada jenisnya.

      Umpamanya, *'illat* yang sama zatnya adalah meng-*qiyas*-kan wisky dengan *khamar,* karena keduanya sama-sama memabukkan, dan yang memabukkan itu sedikit atau banyak apabila diminum hukumnya haram (*ma aksara katsiruhu wa qalilihu haramun*). *'Illat* yang ada pada wisky sama zatnya pada *'illat* yang ada pada *khamar.*

      Sedangkan misal *'illat* yang jenisnya sama adalah meng-*qiyas*-kan wajib *qishash* atas perbuatan zhalim (sewenang-wenang) terhadap anggota badan kepada *qishash* dalam pembunuhan, dengan *ashl* keduanya adalah sama-sama perbuatan pidana.

      Manakala *'illat* pada cabang (*far'u*) tidak sama dengan *'illat* pada *ashl,* maka *qiyas* semacam ini tidak dapat dilakukan. Dalam ungkapan para ulama *ushul al-fiqh* disebutkan:

      الْقِيَاسُ مَعَ الْفَارِقِ بَاطِلٌ

      Artinya: *"Qiyas 'illat yang berbeda adalah batil."*

b. Hukum *ashl*-nya tidak berubah setelah dilakukan *qiyas.* Umpamanya tidak boleh meng-*qiyas*-kan hukum men-*zhihar* (menyerupakan isteri dengan punggung ibu) perempuan *dzimmi* kepada men-*zhirar* perempuan muslimah dalam keharaman melakukan hubungan suami-isteri. Karena, keharaman hubungan suami-isteri dalam men-*zhihar* isteri yang muslimah bersifat sementara, yaitu sampai suami membayar *kaffarat.* Sedangkan keharaman melakukan hubungan dengan isteri yang berstatus *dzimmi* bersifat selamanya, sebab orang kafir tidak dibebani hukum membayar *kaffarat,* dan *kaffarat* itu adalah ibadah sedangkan *dzimmi* tidak dituntut untuk beribadah. Kendatipun demikian, dalam hal ini terjadi silang pendapat para ulama: *Pertama,* menurut ulama Hanafiyah apabila dalam kasus ini *qiyas* diberlakukan maka hukum *ashl* dapat berubah, dan ini tidak boleh. Oleh karena itu, menurut mereka, men-*zhirar* isteri yang berstatus *dzimmi* hukumnya tidak sah. *Kedua,* menurut ulama Syafi'iyah, dalam hal ini *qiyas* boleh dilakukan dan hukumnya sah, karena menurut mereka orang *dzimmi* boleh dikenakan *kaffarat* (Harun, 1996: 75).

c. Hukum cabang (*far'u*) tidak mendahului hukum *ashl.* Dengan ungkapan lain, hukum cabang (*far'u*) itu harus datang kemudian dari hukum *ashl.* Umpamanya, seperti telah dikemukakan, dalam masalah *wudhu`* dan *tayammum*.

d. Tidak ditemukan *nash-nash*, baik Al-Qur`an atau Sunnah, atau ijma' yang menjelaskan hukum cabang (*far'u*) itu. Artinya, tidak ada *nash* atau ijma' yang menjelaskan hukum cabang (*far'u*) dan hukum itu bertentangan dengan *qiyas*. Karena, jika demikian, maka status *qiyas* ketika itu dapat bertentangan dengan *nash* atau ijma'. *Qiyas* yang bertentangan dengan *nash* atau ijma' adalah *qiyas* yang rusak (*qiyas fasid*). Umpamanya meng-*qiyas*-kan hukum meninggalkan shalat dalam perjalanan kepada hukum bolehnya orang musafir tidak puasa, karena *qiyas* seperti ini bertentangan dengan *nash* dan ijma' (Harun, 1996: 75).

4. *'Illat*

Menurut para ulama *ushul al-fiqh,* syarat-syarat *'illat* yang menjadi unsur penting dari *qiyas,* adalah sebagai berikut:

a. *'Illat* itu merupakan motivasi hukum, bukan hanya sekedar indikasi hukum. Dengan demikian, fungsi *'illat* itu adalah bagian penting dari tujuan disyari'atkannya hukum, yaitu untuk kemaslahatan umat manusia.

b. *'Illat* itu dapat diukur (*measerable*) dan berlaku untuk semua orang. Artinya, *'illat* itu memiliki hakikat tertentu dan terbatas, berlaku untuk setiap orang dan keadaan. Umpamanya, pembunuhan adalah *'illat* yang dapat menghalangi seseorang mendapatkan harta warisan dari orang yang dibunuh. Pembunuhan juga dapat dijadikan sebagai

'illat yang dapat mencegah seseorang mendapatkan harta wasiat.

c. *'Illat* itu jelas, nyata dan dapat ditangkap oleh indera manusia, karena *'illa*t merupakan pertanda adanya hukum. Umpamanya, sifat memabukkan dalam *khamar*. Seandainya *'illat* itu tidak nyata atau tidak jelas dan tidak dapat ditangkap oleh indera manusia, maka sifat seperti itu tidak dapat dijadikan sebagai *'illat* hukum dalam *qiyas*.

Contoh sifat yang tidak jelas adalah sifat "sukarela" dalam jual-beli. Sifat "sukarela" tersebut tidak dapat dijadikan *'illat* hukum yang menyebabkan pemidahan hak milik dalam jual-beli, karena "sukarela" itu masalah batin yang sulit diindera oleh manusia. Itulah sebabnya, para ahli fiqih menyatakan bahwa "sukarela" itu harus diwujudkan dalam bentuk perkataan (*ijab* dan *qabul*), atau malalui tindakan. Contoh lain dari sifat yang tidak dapat diindera oleh manusia, dan tidak jelas adalah "sikap permusuhan" dalam pembunuhan sengaja. Sifat "sikap pemusuhan" ini tidak dapat dijadikan *'illat* hukum, karena sulit diidentifikasi. Untuk menetapkan "sikap permusuhan" tersebut sebagai *'illat* hukum dalam pembunuhan sengaja, maka syara' menentukan bahwa hal itu harus dilihat dari alat yang digunakan untuk membunuh. Apabila alat yang digunakan oleh seseorang untuk membunuh itu senjata dan pisau yang dapat mematikan umpamanya, maka

"sikap permusuhan" tersebut menjadi nyata atau jelas.

d. *'Illat* itu merupakan sifat yang sesuai dengan hukum. Yakni, *'illat* hukum yang ditentukan bedasarkan analisis mujtahid sesuai dengan hukum itu.
e. *'Illat* itu tidak bertentangan dengan *nash* (baik Al-Qur`an atau Sunnah) dan ijma'.
f. *'Illat* itu bersifat utuh dan berlaku secara timbal balik. Maksudnya, apabila ada *'illat* hukum, maka hukumnya ada, dan sebaliknya apabila *'illat*-nya hilang, maka hukumnya pun hilang. Umpamanya, orang gila tidak dibolehkan melakukan tindakan hukum karena kecakapan bertindak hukumnya telah hilang. Kehilangan kecakapan bertindak hukum itu disebut *'illat*. Apabila ia sembuh dari penyakit gilanya, maka *'illat*-nya pun hilang, dan kecakapan betindak hukumnya berlaku kembali.
g. 'Illat itu tidak boleh datang belakangan dari hukum *ashl.* Artinya, hukumnya telah ada, baru datang *'illat*-nya kemudian.
h. Hukum yang mengandung *'illat* itu tidak mencakup hukum cabang (*far'u*) yang akan dicarikan hukumnya melalui *qiyas*.
i. *'Illat* itu terdapat dalam hukum syara'.
j. *'Illat* itu tidak bertentangan dengan *'illat* lain yang statusnya lebih kuat.
k. Apabila *'illat* itu di-*istinbath*-kan dari *nash*, maka ia tidak menambah *nash* itu sendiri

l. *'Illat* itu dapat ditetapkan dan diterapkan pada kasus hukum lain. (Disarikan dari : Al-Amidi, 1983. 3: 11; asy-Syaukani, t.t.: 182; dan as-Subki, t.t: 107).

D. Kehujjahan *Qiyas*

Para ulama berbeda pendapat tentang kehujjahan *qiyas*. Artinya, ada yang menjadikanya sebagai kaidah atau metode penetapan hukum secara luas, ada yang mengakuinya dalam batas-batas tertentu, dan ada yang (secara teoritis) memang tidak mengakuinya sama sekali.

Ulama yang mengakui eksistensi *qiyas* (*mutsbit al-qiyas*) sebagai dasar dan metode penetapan hukum, yaitu jumhur atau mayoritas ulama, mengemukakan alasan-alasan sebagai berikut:

a. Ayat-ayat Al-Quran.

(1) Firman Allah dalam Al-Qur`an surat an-Nisa` ayat 59), yang berbunyi:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلۡأَمۡرِ
مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ
تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ٥٩

Artinya: *"Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul-nya, dan ulil amri diantara kamu. Maka jika amu berbeda pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah kepada Allah (al-Quran) dan kepada rasul (as-sunnah), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari*

kemudian . yang deikian itu, lebih baik akibatnya bagimu". Sebagai clue adanya al-qiyas dalam ayat tersebut adalah dari ungkapan : "Maka jika kamu berbeda pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah kepada Allah (al-Quran) dan kepada rasul(as-sunnah)".

Mengembalikan sesuatu kepada Allah dan rasul dalam konteks ini adalah dengan memproyeksikan persoalan itu kepada dasar-dasar hukum al-Quran dan sunnah yang mengandung *'illat-'illat* dan hikmah-hikmah hukum, dengan cara menghubungkan hukum masalah yang diperselisihkan kepada masalah yang ada *nash*-nya. Inilah yang disebut dengan *qiyas*. Bila yang dimaksudkan dengan ungkapan itu adalah mengembalikan kepada ayat-ayat dan hadis-hadis secara literal, akan terjadi *tikrar*, yakni pengulangan yang tidak perlu (*circular*), sebab sebelumnya telah dijelaskan dalam teks tersebut.

(2) Firman Allah dalam Al-Qur`an surat al- Hasyr ayat 2, yang berbunyi:

هُوَ ٱلَّذِىٓ أَخۡرَجَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ مِن دِيَٰرِهِمۡ لِأَوَّلِ ٱلۡحَشۡرِۚ مَا ظَنَنتُمۡ أَن يَخۡرُجُواْۖ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُم مَّانِعَتُهُمۡ حُصُونُهُم مِّنَ ٱللَّهِ فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنۡ حَيۡثُ لَمۡ يَحۡتَسِبُواْۖ وَقَذَفَ

فِي قُلُوبِهِمُ ٱلرُّعۡبَ يُخۡرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيۡدِيهِمۡ وَأَيۡدِي ٱلۡمُؤۡمِنِينَ فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ ٢

Artinya: *"Dia-lah yang mengeluarkan orang-orang kafir di antara ahli kitab dari kampung-kampung mereka pada saat pengusiran yang pertama. kamu tidak menyangka, bahwa mereka akan keluar dan merekapun yakin, bahwa benteng-benteng mereka dapat mempertahankan mereka dari (siksa) Allah; Maka Allah mendatangkan kepada mereka (hukuman) dari arah yang tidak mereka sangka-sangka. dan Allah melemparkan ketakutan dalam hati mereka; mereka memusnahkan rumah-rumah mereka dengan tangan mereka sendiri dan tangan orang-orang mukmin. Maka ambillah (Kejadian itu) untuk menjadi pelajaran, Hai orang-orang yang mempunyai wawasan".*

Imam As-subki (t.t.2:337) dengan tegas menjadikan ayat ini sebagai argumentasi eksistensi *qiyas*.

(3) Juga firman Allah berkenaan dengan tayammum yang (al-Maidah:6) yang berbunyi:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِ وَإِن كُنتُمۡ جُنُبٗا فَٱطَّهَّرُواْ وَإِن كُنتُم

مَّرۡضَىٰٓ أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوۡ جَآءَ أَحَدٞ مِّنكُم مِّنَ ٱلۡغَآئِطِ أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءٗ فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدٗا طَيِّبٗا فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُم مِّنۡهُۚ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ وَلِيُتِمَّ نِعۡمَتَهُۥ عَلَيۡكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ٦

Artinya: *"Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat, Maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku, dan sapulah kepalamu dan (basuh) kakimu sampai dengan kedua mata kaki, dan jika kamu junub Maka mandilah, dan jika kamu sakit atau dalam perjalanan atau kembali dari tempat buang air (kakus) atau menyentuh perempuan, lalu kamu tidak memperoleh air, Maka bertayammumlah dengan tanah yang baik (bersih); sapulah mukamu dan tanganmu dengan tanah itu. Allah tidak hendak menyulitkan kamu, tetapi Dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan nikmat-Nya bagimu, supaya kamu bersyukur".*

Wajah al-istidlalnya adalah bahwa hukum-hukum yang diturukan al-Quran itu mengandung maslahat-maslahat dan *'illat-illat* yang dapat dijadikan sebagai landasan hukum.

b. Sunnah Rasul saw.

(1) Umpamanya hadis riwayat Mu'az ibn Jabal ketika ia akan diutus ke Yaman sebagai hakim, seperti yang telah dkemukakan sebelumnya. Kemudian hadis

riwayat ‘Umar ibn al-Khaththab ketika ia menanyakan tentang sah atau tidaknya puasa yang dilakukanya, karena ia telah mencium istirinya pada siang hari bulan Ramadhan. Nabi menjawab, yang artinya: “Bagaimana pendapatmu jika engkau berkumur-kumur dalam keadaan berpuasa, apakah puasamu batal? ‘Umar menjawab : ‘tidak’. Lalu Nabi berkata: ‘pertanyaan sudah terjawab “. Dalam hal ini, rasul telah meng-*qiyas*-kan “mencium istri di siang bulan Ramadhan” dengan “berkumur-kumur”, yakni sama-sama tidak membatalkan puasa.

(2) Kemudian Nabi pernah mengharamkan seorang laki-laki mengawini seorang perempuan bersama-sama bibinya, dengan meng-*qiyas*-kanya kepada ayat al-Quran yang mengharamkan seorang mengawini dua orang perempuan bersaudara. Rasul mengatakan yang artinya: “Tidak boleh dikumpulkan (sebagai istri) seorang anak perempuan dengan bibinya, baik dari sebelah bapak atau sebelah ibu. Jika kalian berbuat demikian, maka berarti kamu telah memutuskan hubungan kasih sayang (Khallaf:33).

(3) Sebagai pengembangan dari petunjuk atau isyarat al-Quran dan sunnah maka para sahabat Nabi banyak melakukan penetapan hukum dengan menggunakan kaidah atau metode *qiyas*. Tindakan para sahabat semacam itu memperkuat eksistensi al-quran dalam penetapan hukum Islam.

Perlu dikemukakan, bahwa ada kelompok ulama yang tidak mengakui kehujjahan *al-qiyas*, seperti golongan Zahiriyah. Mereka ini juga

mengemukakan alasan-alasan antara lain sebagai berikut:

a. Firman Allah dalam Al-Qur`an surat al- Isra' ayat 36, yang berbunyi:

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴿٣٦﴾

Artinya: *"Dan janganlah kamu mengikuti apa yang kamu tidak mempunyai pengetahuan tentangnya. Sesungguhnya pendengaran, penglihatan dan hati, semuanya itu akan diminta pertanggungan jawabnya".*

Ayat ini mengandung pengertian bahwa kita dilarang beramal dengan sesuatu yang tidak pasti (*'ilm*), produk *qiyas* termasuk yang tidak *qath'i* (pasti), tetapi hanya bersifat *zhanni* (dugaan kuat). Padahal sesuatu yang *zhanni* tidak akan memfaidahkan suatu kebenaran.

b. Hal ini sesuai firman Allah dalam surat Yunus ayat 36, yang berbunyi:

وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا ۚ إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌۢ بِمَا يَفْعَلُونَ ﴿٣٦﴾

Artinya: *"Dan kebanyakan mereka tidak mengikuti kecuali persangkaan saja. Sesungguhnya persangkaan itu tidak sedikitpun berguna untuk mencapai kebenaran*

Sesungguhnya Allah Maha mengetahui apa yang mereka kerjakan".

E. Pembagian *qiyas*

Para ulama *ushul al-fiqh* telah membagi *qiyas*, berdasarkan kekuatan *'illat* dan hukum cabang kepada tiga bahagian, yaitu:

a. Disebut *qiyas aulawi*.

Yaitu *qiyas* yang hukum cabang lebih kuat dari hukum asal. Umpamanya meng-*qiyas*-kan "memukul" orang tua dengan mengatakan perkataan "*ah (uff)*" seperti dipahami dari firman Allah dalam Al-Qur`an surat al-Isra' ayat 23, yang berbunyi:

۞ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ۚ إِمَّا يَبْلُغَنَّ
عِندَكَ ٱلْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا
وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴿٢٣﴾

Artinya: *"Dan Tuhanmu telah memerintahkan supaya kamu jangan menyembah selain Dia dan hendaklah kamu berbuat baik pada ibu bapakmu dengan sebaik-baiknya. jika salah seorang di antara keduanya atau Kedua-duanya sampai berumur lanjut dalam pemeliharaanmu,* ***Maka sekali-kali janganlah kamu mengatakan kepada keduanya perkataan "ah"*** *dan janganlah kamu membentak mereka dan ucapkanlah kepada mereka Perkataan yang mulia".*

Mengatakan *ah (uff)* kepada orang tua hukumnya dilarang, karena menyinggung perasaan dan menyakiti hati mereka. Atas dasar ini maka memukul orang tua

lebih utama dilarang, karena akan lebih menyakitkan bagi orang tua.

b. Disebut *qiyas musawi*.

Yaitu *qiyas* yang hukum cabang sama kuatnya dengan hukum asal. Umpamanya men-*qiyas*-kan "membakar harta benda anak yatim" dengan memakan harta benda anak yatim diancam Tuhan, seperti dipahami dari firman Allah dalam Al-Qur`an surat An-Nisa' ayat 10 yang berbunyi:

إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلۡيَتَٰمَىٰ ظُلۡمًا إِنَّمَا يَأۡكُلُونَ فِي بُطُونِهِمۡ نَارٗاۖ وَسَيَصۡلَوۡنَ سَعِيرٗا ١٠

Artinya: *"Sesungguhnya orang-orang yang memakan harta anak yatim secara zalim, sebenarnya mereka itu menelan api sepenuh perutnya dan mereka akan masuk ke dalam api yang menyala-nyala (neraka)".*

Kesamaan antara hukum *ashl* dan hukum cabang (*far'u*) adalah karena membakar atau memakan akan menghabiskan atau memusnahkan harta mereka. Atas dasar ini, maka membakar harta mereka juga diberi ancaman, karena menghabiskan harta mereka juga.

c. Disebut *qiyas adna*.

Yaitu *qiyas* yang hukum cabangnya lebih lemah dari hukum *ashl*-nya. Umpamanya meng-*qiyas*-kan apel kepada gandum dalam hal berlakunya hukum riba *fadhal*, karena sama-sama jenis makanan. Menurut hadits Nabi

saw. bahwa benda sejenis apabila tidak sama kuantitasnya maka menjadi riba. Mengenai gandum jelas disebutkan dalam teks hadis. Karena itu, jual beli apel pun dapat terjadi riba. Tetapi, berlaku hukum riba pada apel lebih lemah dibandingkan dengan yang berlaku pada gandum karena *'illat* riba pada gandum lebih kuat.

Sedangkan dipandang dari segala segi jelas atau tidaknya *'illat* yang terdapat pada hukum, *qiyas* tersebut dapat dibagi kepada dua bahagian, yaitu:

1. Disebut *qiyas jali*. Yaitu *qiyas* yang *'illat*-nya secara jelas ditetapkan oleh *nash* Al-Qur`an atau Sunnah, bersamaan dengan hukum.
2. Disebut *qiyas khafi*. Yaitu *qiyas* yang *'illat*-nya tidak disebutkan secara jelas dalam *nash* tetapi dipahami secara implisit.

F. Agenda kerja dan aplikasi kaidah *qiyas*

Beranjak dari definisi dan unsur-unsur *qiyas* di atas maka agenda kerja kaidah *qiyas* ini dapat dirumuskan sebagai berikut, yaitu: *pertama,* penentuan masalah hukum. *Kedua,* perumusan masalah yang ingin dicari ketentuan hukumnya. *Ketiga,* mengidentifikasi sifat dan ciri-cirinya. *Keempat,* pencarian masalah atau kasus dalam *nash-nash* yang mempunyai sifat dan ciri yang sama. *Kelima,* mengidentifikasi dan memastikan kesamaan sifat dan ciri antara masalah yang ingin dicari penyelesaian hukumnya dengan masalah yang hukumnya telah ditentukan dalam *nash* tersebut. *Keenam,* peneliti memproyeksikan hukum masalah yang telah ada *nash*-nya kepada hukum yang tidak ada *nash*-nya. *Ketujuh,* penetapan (penemuan) hukum.

Agenda kerja semacam ini dapat diaplikasikan dalam penetapan hukum yang tidak ada *nash*-nya. *Pertama,* seorang ahli hukum islam menentukan masalah hukum, umpamanya masalah sabu-sabu. *Kedua,* kemudian ahli hukum tersebut merumuskan masalah, seperti bagaimana tinjauan hukum Islam tentang menghisap sabu-sabu? *Ketiga,* ia berusaha secara maksimal mengidentifikasi sifat-sifat yang ada pada sabu-sabu. umpamanya ia menemukan adanya unsur memabukkan. *Keempat,* peneliti melakukan pencarian masalah dalam *nash-nash* yang sifat dan cirinya sama dengan sifat-sifat yang ada pada sabu-sabu. Umpamanya ia temukan dalam masalah *khamar*. *Kelima,* peneliti mengidentifikasi dan memastikan adanya kesamaan sifat sabu-sabu dengan sifat *khamar*. *Keenam,* peneliti tersebut memproyeksikan (menerapkan) hukum masalah yang ada *nash*-nya kepada masalah yang tidak ada *nash*-nya, yakni sabu-sabu. *Ketujuh,* peneliti telah dapat mengambil kesimpulan hukum.

BAB III

KONSEP *'ILLAT*

Mengingat persoalan *'illat* ini sangat penting dalam kaidah perluasan makna melalui metode atau kaidah *qiyas*, maka dianggap perlu memberikan uraian lebih lanjut, terkait dengan pengertian, cara-cara mengetahui *'illat* dan pembagian-pembagian *'illat* dari berbagai tinjauan, sebagai berikut:

A. Pengertian *'Illat*

Secara kebahasaan, benyak sekali arti *'illat* itu, antara lain berarti "penyakit, aib atau cacat, sebab, alasan" (Munawwir, 1997: 965). Secara terminologi atau menurut ulama *ushul al-fiqh*, *'illat* ini telah didefinisikan secara berbeda: Sebagian ulama mengatakan bahwa *'illat* adalah:

الْوَصْفُ الْمُعَرِّفُ لِلْحُكْمِ

Artinya: *"Suatu sifat yang berfungsi sebagai pengenal bagi adanya hukum."*

Dengan ungkapan lain,*'illat* adalah tanda adanya hukum. Ada *'illat* maka ada hukum; tidak ada *'illat* maka tidak ada hukum. Hal Ini sesuai dengan ungkapan para ulama *ushul al-fiqh* dalam bentuk kaidah yang berbunyi sebagai berikut:

الْحُكْمُ يَدُوْرُ مَعَ عِلَّتِهِ وُجُوْدًا وَعَدَمًا

Artinya: *" Hukum itu berkisar bersama 'illat, ada atau tidaknya."*

Imam Al- Ghazali mendefinisikan *'illat* dengan:

الْمُؤَثِّرُ فِى الْحُكْمِ بِجَعْلِهِ تَعَالَى لَابِالذَّاتِ

> Artinya: *"Suatu sifat yang berpengaruh terhadap hukum yang diciptakan Tuhan, bukan karena dzatnya".*

Bagi al-Ghazali, *'illat* itu bukanlah hukum, melainkan menjadi sebab adanya hukum. Tetapi sebab tersebut diciptakan oleh Tuhan. Pandangan semacam ini, tampaknya berawal dari sikapnya terhadap tugas mujtahid dalam kaitanya dengan eksistensi hukum Islam. Menurutnya, segala sesuatu itu sesungguhnya telah ada hukum dan sebabnya, para mujtahid hanya berusaha menemukannya. Atas dasar ini ia berpandangan bahwa *'illat* itu pada dasarnya adalah sesuatu yang mempengaruhi adanya hukum Islam, tetapi pengaruh ini memang telah diciptakan oleh Tuhan.

Sementara itu, Imam Saifuddin al-Amidi (1983:56) mengemukakan bahwa *'illat* itu adalah suatu motif atas adanya hukum (الْبَاعِثُ عَلَيْهِ). Yakni, *'illat* itu mengandung hikmah yang pantas untuk dianggap sebagai tujuan asy-Syari' dalam menetapkan suatu hukum. Sedangkan asy-Syirazi mengemukakan bahwa *'illat* itu adalah suatu substansi atau sifat yang menuntut adanya hukum, ia adalah tanda dan bukti adanya hukum (asy-Syirazi, t.t: 65). Ada lagi yang mengatakan bahwa*'illat* adalah sesuatu yang mewajibkan adanya hukum:

الْعِلَّةُ مُوْجِبَةٌ لِلْحُكْمِ

Artinya:" *'Illat itu mewajibkan adanya hukum.*"

Pendapat-pendapat di atas, pada prinsipnya adalah sama. Mereka semua mengakui bahwa keberadaan hukum itu karena adanya motif-motif tertentu yang subtansinya merealisir kemaslahatan dan menolak kemafsadatan. Muncul pertanyaan: Apa beda *'illat* dengan hikmah? Jawaban pertanyaan ini akan dikemukakan dalam bahasan tentang kemungkinan hikmah dapat dijadikan *'illat* hukum dalam bahasan yang akan datang.

B. Cara-cara mengetahui *'illat*

Para ulama *ushul al-fiqh* telah mengemukakan beberapa cara untuk mengetahui *'illat* hukum:

1. Melalui *nash-nash*. Artinya, di dalam *nash-nash* (al-Quran-sunnah) itu sendiri memang telah telah djelaskan *'illat* (alasan) adanya hukum. Ini disebut dengan *al-illat al-manshuhsah*. Petunjuk adanya *'illat* dalam *nash* ini terkadang dinyatakan secara jelas (*sharih*), dan terkadang masih *ihtimal* (jelas secara *harfiah*, tetapi masih mengandung kemungkinan arti yang lain) (shadiq Hasan Khan:107).

   Petunjuk secara jelas ini, menurut Khallaf (1982:90) dinyatakan dengan kata-kata: "*kaila"* (supaya), "*li ajli"* (karena). Umpamanya Firman Allah dalam Al-Qur`an surat al-hasyar ayat 7, yang berbunyi:

مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ۚ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴿٧﴾

Artinya: *"Apa saja harta rampasan (fai-i) yang diberikan Allah kepada RasulNya (dari harta benda) yang berasal dari penduduk kota-kota Maka adalah untuk Allah, untuk rasul, kaum kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan orang-orang yang dalam perjalanan,* ***supaya harta itu jangan beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu. apa yang diberikan Rasul kepadamu,*** *Maka terimalah. dan apa yang dilarangnya bagimu, Maka tinggalkanlah. dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah Amat keras hukumannya".*

Ayat di atas tentang wjibnya 1/5 harta *fai'* (rampasan perang) untuk kepentingan fakir miskin, yaitu:

كَيْ لَايَكُوْنَ دُوْلَةً عَلَى الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ

Artinya: '….. *supaya harta itu tidak hanya beredar di antara orang-orang yang kaya dari kelompok kamu*".

Juga firman Allah dalam Al-Qur`an surat Al-ahzab ayat 37, yang berbunyi:

وَإِذۡ تَقُولُ لِلَّذِيٓ أَنۡعَمَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَأَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِ أَمۡسِكۡ عَلَيۡكَ زَوۡجَكَ وَٱتَّقِ ٱللَّهَ وَتُخۡفِي فِي نَفۡسِكَ مَا ٱللَّهُ مُبۡدِيهِ وَتَخۡشَى ٱلنَّاسَ وَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخۡشَىٰهُۖ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيۡدٞ مِّنۡهَا وَطَرٗا زَوَّجۡنَٰكَهَا لِكَيۡ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ حَرَجٞ فِيٓ أَزۡوَٰجِ أَدۡعِيَآئِهِمۡ إِذَا قَضَوۡاْ مِنۡهُنَّ وَطَرٗاۚ وَكَانَ أَمۡرُ ٱللَّهِ مَفۡعُولٗا ٣٧

Artinya: *"Dan (ingatlah), ketika kamu berkata kepada orang yang Allah telah melimpahkan nikmat kepadanya dan kamu (juga) telah memberi nikmat kepadanya: "Tahanlah terus isterimu dan bertakwalah kepada Allah", sedang kamu Menyembunyikan di dalam hatimu apa yang Allah akan menyatakannya, dan kamu takut kepada manusia, sedang Allah-lah yang lebih berhak untuk kamu takuti. Maka tatkala Zaid telah mengakhiri keperluan terhadap Istrinya (menceraikannya), Kami kawinkan kamu dengan dia* ***supaya tidak ada keberatan bagi orang mukmin*** *untuk (mengawini) isteri-isteri anak-anak angkat mereka, apabila anak-anak angkat itu telah menyelesaikan keperluannya daripada isterinya. dan adalah ketetapan Allah itu pasti terjadi.*

Contoh lain adalah sabda Rasul yang artinya: "dahulu saya melarang kamu menimbun daging kurban karena untuk kepentigan para tamu yang membutuhkan daging kurban (*li ajl ad-daffah*). Maka makanlah daging itu, dan simpanlah".

Petunjuk adanya *'illat* yang sifatnya *ihtimal,* yakni masih ada kemungkinan pengertian lain, dinyatakan:

1) Dengan menggunakan huruf-huruf tertentu seperti *al-lam, al-ba', inna, anna* dan *inn.*

Umpamanya firman Allah dalam Al-Qur`an surat adz-dzariyat ayat 56, yang berbunyi:

وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾

Artinya: *"Dan aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdi kepada-Ku".*

Kemudian firman Allah dalam al-Qur`an surat al-Isra` ayat 78, yang berbunyi:

أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ ۖ إِنَّ قُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا ﴿٧٨﴾

Artinya: *"Dirikanlah shalat dari sesudah matahari tergelincir sampai gelap malam dan (dirikanlah pula shalat) subuh. Sesungguhnya shalat subuh itu disaksikan (oleh malaikat)"*

Juga firman Allah dalam Al-Qur`an surat an-Nisa` ayat 160, yang berbunyi:

فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ كَثِيرًا ﴿١٦٠﴾

Artinya: *"Maka disebabkan kezaliman orang-orang Yahudi, Kami haramkan atas (memakan makanan) yang baik-baik (yang dahulunya) Dihalalkan bagi mereka, dan karena mereka banyak menghalangi (manusia) dari jalan Allah",*

Contoh lain, umpamanya sabda Nabi saw. mengenai alasan sucinya sisa minuman kucing.

إِنَّمَا مِنَ الطَّوَّافَاتِ بَيْنَكُمْ

Artinya: "*Sesungguhnya kucing itu termasuk binatang yang berada di sekelilingmu".*

Petunjuk *'illat* (alasan hukum) dengan huruf-huruf di atas, sifatnya *zhanni* (sekalipun secara harfiyah adalah tegas); yang dapat digunakan sebagai tanda *'illat* dan dapat digunakan untuk yang lainnya.

2) Dengan cara isyarat atau peringatan yang dipahami melalui "hukum kausalitas". Umpamanya sabda Rasul saw. tentang larangan seorang hakim memutuskan perkara dalam keadaan marah.

Rasul saw. bersabda:

لَايَقْضِي الْقَاضِى وَهُوَ غَضْبَانٌ (رواه البخارى ومسلم)

Artinya: *"Seorang qadhi (hakim) tidak boleh memutukskan perkara dalam keadaan marah."* (H.R. al-Bukhari dan Muslim).

Kemudian sabda Rasul tentang larangan pembunuh menerima warisan:

لَايَرِثُ الْقَاتِلُ

Artinya: *"Si pembunuh tidak berhak mendapatkan waris"*.

Dalam hal ini, penulis cenderung kepada ulama yang menganggapnya sebagai salah satu cara mengetahui *'illat*. Hal ini, karena dalam persoalan ini penulis berpegang dengan hukum kausalitas. Substansi "hukum kausalitas" dalam *nash-nash* tersebut terlihat dengan jelas, yaitu: karena marah, maka hakim tidak boleh memutuskan perkara: karena membunuh muwaris, maka seorang pewaris tidak berhak lagi mendapatkan warisan; karena kelompok infantri maka hanya satu bahagian dan karena kaveleri maka deberi dua bagian; karena berhubungan badan siang hari bulan ramadhan, maka suami wajib membayar *kaffarat*.

a. Melalui ijma'. Ijma dimaksudkan adalah suatu konsensus atau kesepakatan para ahli hukum Islam. Apabila telah terjadi ijma mengenai suatu *'illat* hukum, maka sifat yang dijadikan *'illat* bagi suatu

hukum dengan cara ijma dapat dijadikan sebagai ukuran hukum (Khallaf, 1984:94). Umpamanya kurang sempurna akal dijadikan *'illat* (alasan) menempatkan seseorang di bawah pengawasan pengampu, atau *'illat* perwakilan anak kecil dalam masalah harta, karena ia "masih kecil". *'Illat* ini diketahui melalui kesepakatan ulama atau berdasarkan ijma' (Shadiq Hasan Khan:107).

b. Melalui *al-ima` wa at-tanbih.* Yaitu ikut sertanya suatu sifat dengan hukum. Hal itu, menurut para ulama *ushul al-fiqh*, ada yang disebutkan dalam lafazh *nash*, dan ada juga yang di-*istinbath*-kan. Demikian juga hukum yang bersertaan dengan sifat itu, ada yang ditetapkan melalui *nash* dan dapat pula ditetapkan melalui ijtihad. Umpamanya ada tindakan pembunuhan adalah sifat yang menghalangi mendapatkan warisan bagi pembunuh.

3) Penetapan hukum oleh *asy-Syari'* setelah mendengar suatu sifat. Bentuk ini mengandung pengertian bahwa sifat yang menimbulkan hukum itu menjadi *'illat* untuk hukum tersebut. Umpamanya, ketika seorang Arab Badui mengatakan kepada Nabi, bahwa ia telah berhubungan suami-isteri di siang bulan Ramadhan, Nabi saw. berkata: *"Merdekakanlah seorang budak."* Penetapan hukum wajib memerdekakan budak ini muncul setelah orang Arab Badui itu melaporkan bahwa ia telah membatalkan puasanya dengan mencampuri isterinya di siang hari bulan Ramadhan. Keadaan semacam ini menunjukkan bahwa perbuatan tersebut menjadi *'illat* (alasan)

diberlakukannya hukum wajib memerdekakan seorang hamba.

4) Adanya suatu sifat yang disebutkan oleh *asy-Syari'* dalam hukum yang memberi petunjuk bahwa sifat yang dinyatakan bersamaan dengan hukum itu adalah *'illat* hukum tersebut.

Umpamanya, sabda Rasul saw. yang berbunyi:

لَايَقْضِي الْقَاضِى وَهُوَ غَضْبَانٌ (رواه البخارى ومسلم)

Artinya: *"Seorang qadhi (hakim) tidak boleh memutukskan perkara dalam keadaan marah."* (H.R. al-Bukhari dan Muslim).

Sifat marah yang menyertai hukum dalam hadits di atas merupakan *'illat* atau alasan hukum dilarangnya seorang hakim memutuskan perkara.

5) Adanya suatu pembedaan dua hukum yang disebabkan adanya sifat, syarat, penghalang atau pengecualian, baik kedua hukum yang dibedakan itu dianyatakan secara jelas atau hanya satu hukum saja yang dinyatakan secara jelas.

Umpamanya, Rasul saw. menetapkan bahwa bagian (saham) untuk seorang yang berkuda dalam harta rampasan perang adalah dua bagian (saham), sedangkan untuk seorang yang berjalan kaki satu bagian (saham). Pembedaan kedua bentuk bagian (saham) dalam pembagian harta rampasan perang itu (antara orang yang

mengendarai kuda dan orang yang berjalan kaki), meruakan *'illat* (alasan) hukum tersebut.

Demikian juga umpamanya tentang pernyataan Rasul saw. yang menyatakan لَايَرِثُ الْقَاتِلُ, artinya: *"Seorang pembunuh tidak mendapatkan harta warisan."* Hadis ini hanya menyebutkan bahwa pembunuh tidak mendapatkan warisan, tetapi dapat dipahami kebalikannya yaitu bahwa orang yang bukan pembunuh dapat menerima warisan. Terlepas dari itu, adanya pembedaan ini dapat dipahami bahwa *'illat* hukum ahli waris tidak mendapatkan harta warisan adalah *"karena melakukan pembunuhan."*

6) Mengiringi hukum dengan sifat yang memberi petunjuk, bahwa sifat itu menjadi *'illat* hukum tersebut.

Umpamanya, seorang bapak berkata kepada anaknya: *"Hormatilah mu'allim tersebut."* Perintah menghormati seorang *mu'allim* itu, diiringi dengan sifat yang dihormati, yaitu keilmuan dan keteladannya. Ini menunjukkan bahwa sifatnya keilmuan dan keteladanan itu menjadi *'illat* untuk keharusan menghormati *mu'allim.*

7) Dengan *as-sibr wa at-taqsim.* Yakni melalui proses pengujian dan penghimpunan sifat-sifat yang pantas untuk dijadikan *'illat* hukum *ashl*, kemudian menyebutkan semua *'illat* satu persatu. Ini berarti bahwa sesuai ketentuan hukum berkemungkinan mengandung beberapa sifat yang dapat atau layak dijadikan *'illat* hukum. Dari sifat-sifat tersebut, mujtahid atau ahli

hukum melakukan pengujian satu persatu untuk mendapatkan sifat yang lebih cocok dan sesuai untuk dijadikan *'illat* dengan memperhatikan syarat-syaratnya yang relevan.

Umpamanya dalam hukum riba *fadhal* terhadap enam macam benda yang tidak boleh dipertukarkan kecuali sama takaran, atau timbangan atau jenisnya dan diserahkan ketika itu juga (*yadan bi yadin).* Diantara benda yang enam macam tersebut, gandum termasuk benda ribawi. Apakah yang menjadi *'illat* haramanya adalah karena makanan atau biji-bijian yang tahan disimpan lama, atau karena benda yang ditakar atau ditimbang? Jadi ada tiga kemungkinan sifat yang dapat dijadikan *'illat*. Kalau dikatakan *'illat*-nya adalah "karena biji-bijian" seperti gandum, maka yang lebih cocok dijadikan *'illat* adalah benda yang ditakar atau ditimbang.

Contoh lain adalah tentang *'illat* perwalian nikah terhadap kecil. Dalam mementukan *'illat* perwalian dalam nikah anak perempuan yang masih kecil, seorang mujtahid memperhatikan beberapa sifat yang ada kemungkinan untuk dijadikan *'illat* hukum, seperti karena ia masih kecil, atau karena ia masih perawan (belum pernah menikah). Ada sebagian ulama yang berpendapat, bahwa sifat *masih kecil* adalah yang paling tepat untuk dijadikan sebagai *'illat* hukum. Ada lagi yang berpendapat, bahwa sifat *masih perawan* adalah yang lebih tepat dijadikan *'illat* hukum. Menurut pandangan yang kedua ini, sifat *masih kecil* tampaknya tidak tepat dijadikan *'illat* hukum, sebab perempuan janda sekalipun

masih kecil tidak dapat dipaksa oleh walinya untuk nikah. Sebab seorang janda, walaupun masih kecil, lebih berhak menentukan dirinya sendiri. Hal ini sesuai dengan sabda Rasul saw. yang berbunyi:

الْأَيِّمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا (رواه مسلم)

> Artinya: *"Janda itu lebih berhak terhadap dirinya sendiri daripada walinya* (H.R. Muslim).

Ada satu contoh lagi yang dirasa perlu untuk dikemukakan, yaitu tentang penentuan *'illat* haramnya *khamar*. Pada ketika menghadapi masalah tersebut seorang ahli hukum menghimpun sifat-sifat yang dianggap pantas dijadikan *'illat*-nya. Sifat-sifat tersebut adalah (a) karena *khamar* dibuat dari anggur, (b) karena *khamar* itu terbuat dari bahan cair, (c) karena memabukan (*al-iskar)* kemudian seorang ahli hukum melakukan pengujian terhadap sifat-sifat tersebut satu persatu. Mula- mula dia menguji bahwa jika haramnya *khamar* karena terbuat dari anggur maka terlalu dangkal pengertiannya, sebab banyak minumaan yang mempunyai ciri sama dengan *khamar* tetapi bukan terbuat dari anggur. Kemudian ahli hukum tersebut melakukan pengujian yang kedua, yaitu sifat *khamar* terbuat dari barang cair. Sifat ini ternyata tidak pantas dijadikan *'illat*, sebab banyak minuman yang dibuat dari benda cair dan hukumnya halal. Maka tinggal satu sifat lagi, yaitu karena memabukan. Teryata sifat memabukan inilah, menurut ulama *ushul al-fiqh*, yang sesuai dijadikan *'illat* hukum haramnya *khamar*, sehingga sifat

memabukan inilah yang dijadikan *'illat* haramnya *khamar* (Khallaf (1948: 96). Menurut hemat penulis, ada satu sifat lagi yang sesungguhnya pantas dipertimbangkan sebagai *'illat* hukum haramanya *khamar*, yaitu karena pemborosan (*tabzir).*

8) Melalui *munasabah.* Yaitu sifat nyata yang ditemukan pada suatu hukum, dapat diukur (*measerable*) dan dapat dinalar (*ma'qul*), merupakan tujuan yang ingin dicapai oleh hukum itu, yaitu berupa "mendatangkan kemaslahatan dan menolak kemudratan."

Menurut ulama *ushul al-fqh,* sebenarnya banyak sebutan untuk pencarian *'illat* melalui *munasabah* ini, yaitu: dapat disebut dengan *al-ikhalah*, yaitu ada dugaan bahwa suatu sifat itu dapat dijadikan *'illat* hukum. Ada juga yang menyebutnya *takhrij al-manath,* yaitu menemukan *'illat* pada hukum *ashl* semata-meta menghubungkan antara *munasabah* dengan hukum. Sebutan lain adalah *al-mashlalah,* yaitu memperhatikan kemaslahatan atau dalam upaya memelihara tujuan-tujuan hukum (*ri'ayah al-maqashid*).

Terlepas dari berbagai sebutan tersebut, contoh pencarian *'illat* hukum melalui *munasabah* adalah masalah perbuatan zina. Perzinaan adalah suatu sifat perbuatan yang dapat diukur dan dinalarkan. Artinya, perzinaan itu adalah hubungan badan antara seorang laki-laki dengan seorang perempuan yang belum ada ikatan perkawinan, dan hal ini diharamkan. Menurut akal, pengharaman zina tersebut bertujuan untuk

kemaslahatan, yaitu memelihara keturunan, atau untuk menolak kemudratan, berupa tercampurnya nasab dan tidak dapat dibedakan suatu keturunan. Penjelasan lebih lanjut tentang *munasabah* ini dibicarakan dalam bahasan tentang macam-macam *'illat* yang akan datang.

9) Dengan cara *tahqiq al-manath,* yaitu usaha seorang mujtahid atau ahli hukum Islam dalam menentukan *'illat* dari berbagai sifat yang dijadikan alasan oleh asy-Syari' dalam berbagai hukum. Sifa-sifat yang dipilih tersebut, dengan demikian, sudah terdapat dalam *nash*.

Umpamanya, menentukan *'illat* hukum *kaffara*t bagi orang yang melakukan hubungan suami isteri (*jima'*) pada siang hari bulan Ramadhan. Seorang mujtahid atau ahli hukum Islam memperhatikan bahwa ada beberapa kemungkinan sifat untuk dijadikan sebagai *'illat* hukum yang terdapat dalam hadis yang membicarakan masalah seseorang yang melakukan hubungan suami-isteri di bulan Ramadhan. Seperti: karena pelakunya orang Arab; yang di-*jima'i* itu adalah isterinya sendiri; atau karena hubungan suami-isteri itu dilakukan di saing hari bulan Ramadhan. Dalam seleksi seorang mujtahid, sifat pelakunya orang Arab tidak dapat dijadikan *'illat* hukum, karena hukum syara' itu harus berlaku untuk umum, bukan untuk orang Arab saja. Sifat yang yang di-*jima'i* itu adalah isterinya sendiri, juga tidak dapat dijadikan *'illat* hukum, karena berzina dengan perempuan bukan isteri juga tidak dibolehkan, bahkan lebih berat sanksi hukumnya. Supaya hukum berlaku untuk umum, maka seorang mujtahid atau ahli hukum Islam memilih "sifat

berhubungan badan di siang hari bulan Ramadhan" itulah yang paling tepat dijadikan sebagai *'illat* hukum. Seleksi dan pemilahan *'illat* melalui sifat-sifat yang terdapat dalam *nash* tersebut, dinamakan dengan *tahqiq al-manath.*

10) Melalui *ilgha ` al-fariq,* yaitu dengan cara mengbaikan yang berbeda dan mengambil sifat yang sama.

Umpamanya, firman Allah dalam al-Qur`an surat an-Nisa` ayat 101, yang berbunyi:

وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱلْكَٰفِرِينَ كَانُوا۟ لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا ﴿١٠١﴾

Artinya: *"Menurut Pendapat jumhur arti qashar di sini Ialah: sembahyang yang empat rakaat dijadikan dua rakaat. Mengqashar di sini ada kalanya dengan mengurangi jumlah rakaat dari 4 menjadi 2, Yaitu di waktu bepergian dalam Keadaan aman dan ada kalanya dengan meringankan rukun-rukun dari yang 2 rakaat itu, Yaitu di waktu dalam perjalanan dalam Keadaan khauf. dan ada kalanya lagi meringankan rukun-rukun yang 4 rakaat dalam Keadaan khauf di waktu hadhar".*

Dalam analisis struktur bahasa Arab, *khithab* atau pihak yang dituju oleh ayat di atas jelas pihak laki-laki, karena dalam ayat di atas digunakan ungkapan

dharabtum. Oleh karena itu, secara zhahir ayat tersebut mengandung pengertian laki-laki yang melakukan perjalanan di muka bumi boleh meng-*qashar* shalat. Muncul pertanyaan, apakah kaum perempuan tidak dibolehkan meng-*qashar* shalat ketika mereka sedang dalam perjalanan (*safar*)?

Dalam hal-hal tertentu, laki-laki memang berbeda dari perempuan, umpamanya dalam masalah perwalian dan kesaksian. Perempuan tidak boleh menjadi wali nikah, dan tidak boleh menjadi saksi dalam kasus perzinaan. Namun, dalam banyak hal perempuan itu tidak ada bedanya dari laki-laki, terutama dalam masalah ibadah. Atas dasar ini, maka dalam masalah ibadah shalat, perempuan pun boleh meng-*qashar* shalat ketika dalam perjalanan (*safar*). Dalam konteks pembicaraan tentang pencarian *'illat,* maka ha-hal yang berbeda antara perempuan dan laki-laki ditinggalkan, sedangkan yang harus dilestarikan atau dimantapkan adalah persamaan antara mereka. Inilah yang disebut *ilgha` al-fariq*.

11) Melalui *ad-Dauran,* yaitu suatu keadaan atau situasi yang ditemukan hukum manakala bertemu sifat dan tidak terdapat hukum manakala sifat tidak ditemukan. Keadaan semacam ini menunjukkan bahwa sifat yang selalu menyertai hukum itu adalah *'illat* hukum. Pada dasarnya, menurut al-Bannani, t.t. 2: 289-290), para ulama *ushul al-fiqh* telah sepakat menjadikan *ad-dauran* sebagai salah satu cara menemukan *'illat* hukum. Tetapi mereka berbeda pendapat dalam

kekuatannya. Menurut pendapat yang kuat, bahwa *ad-dauran* dapat dijadikan sebagai salah satu cara menemukan *'illat* hukum, tetapi dalam kualitas yang *zhanni,* bukan *qath'i.* Sementara itu, ada ulama yang berpendapat bahwa *ad-duran* juga dapat digunakan untuk menemukan *'illat* hukum secara *qath'i.*

12) Melalui *ath-tharad*, yaitu penyertaan hukum dengan sifat tertentu yang tidak ada relevansi signifikan antara keduanya. Umpamanya, dikatakan "Hukumlah orang gendut ini". Dalam pernyataan ini, perintah menghukum tidak ada relevansi signifikan dengan sifat orang yang disuruh hukum, yaitu gendut. Atas dasar pengertian semacam ini, maka para ulama *ushul al-fiqh* telah berbeda pendapat: *Pertama,* al-Amidi mengatakan bahwa pendapat yang kuat adalah yang menyatakan bahwa *ath-tharad* tidak dapat dipakai sebagai salah satu cara penentuan *'illat. Kedua*, kaum Mu'tazilah mengatakan bahwa *athtarad* itu dapat dijadikan sebagai salah satu cara menetapkan *'illat* (Al-Amidi, 1983. 3: 275).

13) Ada lagi cara yang dikemukakan oleh para ulama *ushul al-fiqh,* yaitu *asy-Syabah*, yaitu suatu sifat yang mempunyai keserupaan antara hukum dan sifat, tetapi kemiripannya dengan salah satu sifat lebih dominan dibandingkan dengan sifat lain. Umpamanya, menyamakan hamba sahaya dengan harta, karena statusnya yang dapat dimiliki, atau menyamakan hamba sahaya dengan orang meredeka, disebabkan sama-sama manusia. Contoh lain, adalah menyamakan kuda dengan

keledai dalam hubungannya dengan masalah zakat, sehingga apabila keledai tidak wajib dikenai zakat, maka kudapun tidak wajib dikenai zakat.

Dalam menanggapi keberadaan *asy-syabah* sebagai salah satu cara menemukan *'illat,* para ulama telah berbeda pendapat, yaitu: *Pertama,* Imam asy-Syafi'i berpendapat bahwa manakala tidak dapat menggunakan *'illat* disebabkan tidak ada unsur kesesuaian anatar suatu sifat dan hukum, maka *asy-syabah* dapat dijadikan *'illat. Kedua,* Imam ash-Shairafi dan Imam Ibn Qayyim al-Jauziyah, menolak *asy-syabah* sebagai salah satu cara menetapkan *'illat* hukum, karena *asy-syabah* hanya bersifat semu atau tidak nyata, sedangkan *'illat* harus nyata (Ibn Qayyim, 1977. 3: 148-150).

C. Macam-macam *'Illat*

Para ulama *ushul al-fiqh,* ketika membicarakan masalah macam-macam *'illat* ini, melihatnya dari berbagai sudut pandang, sebagai berikut:

1. Dilihat dari segi keberadaan atau eksistensinya.

   Dari segi keberadaannya ini menurut para ulama *ushul al-fiqh,* sebagaimana dikemukakan oleh asy-Syirazi (t.t. :57) *'illat* itu dapat dibagi dua, yaitu:

   a. *'illat* yang tertera atau disebutkan langsung dalam *nash* (*al-'illah al-manshusah 'alaiha*), sehingga mendapatkannya langsung dilihat dari *nash*. Umpamanya hadits Rasul saw. yang berbunyi:

كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنِ ادِّخَارِ لُحُوْمِ الْأَضَاحِى مِنْ أَجْلِ الدَّافَّةِ

Artinya: *"Dahulu aku melarang kamu menyimpan daging kurban untuk kepentingan ad-daffah (para tamu dari perkampungan Badui yang datang ke Madinah dan membutuhkan daging kurban).*

Terlihat, bahwa Nabi saw. dengan tegas menyatakan *'illat* (alasan hukum) diperintahkan untuk menyimpan daging kurban, yaitu untuk kepentingan masyarakat Badui yang sangat membutuhkan daging kurban. Mengingat *'illat* hukum ini langsung ditemukan dalam *nash* maka para ulama *ushul al-fiqh* mnenyebutnya dengan *al-'illah al-manshushah."*

b. *'illat* yang di-*istinbath*-kan atau digali oleh para mujtahid dari *nash* (*al-'illah al-mustanbathah*), karena dalam *nash* tersendiri tidak tertera dengan jelas. Dalam penggalian tersebut, mereka menggunakan kaidah-kaidah tertentu, dan sesuai dengan kaidah-kaidah bahasa Arab. Umpamanya, menjadikan "perbuatan mencuri" menjadi *'illat* (alasan hukum) bagi sanksi hukum potong tangan. Dalam prosesnya, seorang mujtahid atau ahli hukum berusaha maksimal memahami kaitan antara sanksi hukum potong tangan dengan sifat berupa perbuatan mencuri. Selanjutnya, ia menyimpukan bahwa *'illat* hukum sanksi potong tangan bagi pencuri adalah "perbuatan mencuri".

2. Dari segi cakupan atau daya aplikasinya.
   Dari segi ini, *'illat* juga dapat dibagi dua, yaitu:
   a. *al-'illah al-muta'adiyah* (*'illat* yang menjangkau hukum sesuatu secara implisit), yaitu *'illat* hukum suatu masalah, dapat juga diterapkan pada masalah hukum yang lainnya. Umpamanya 'illat memabukkan pada khamar dapat diterapkan pada wisky, dan narkoba.
   b. *al-'illah al-qashirah* (*'illat* terbatas, yaitu *'illat* hukum suatu masalah tidak dapat diterapkan pada masalah lainnya. Umpamanya, tentang larangan memperjualbelikan barang sejenis yang berbeda kuantitasnya seperti terdapat dalam hadis. Menurut Hanafiah, larangan itu hanya berlaku pada benda yang disebutkan dalam *nash*, jadi sifatnya hanya terbatas (*qashirah*) pada *nash*. Tetapi jumhur ulama berpendapat sebaliknya, larangan itu dapat diterapkan kepada semua macam benda.

3. Dipandang dari segi anggapan *Syari'* tentang keberadaannya.
   Dari segi ini, *'illat* hukum itu terbagi kepada empat macam:
   a. Disebut *al-munasib al-mu'atsir* (kaitan yang membekas). Yaitu suatu kaitan yang oleh *Syari'* diberi tanda bahwa sesuatu itu merupakan *'illat* hukum yang dimaksud. Tanda dimaksud mungkin berbentuk dalalah yang jelas (jelas menyebutkan bahwa tanda itu adalah *'illat* hukum) dan mungkin hanya berbentuk isyarat. Selama Pembuat hukum menunjukkan bahwa kaitan itu merupakan 'illat hukum, maka ia tetap

dianggap sebagai *'illat* hukum. Ringkasnya, *al-munasiq al-mu`atsir* adalah suatu *'illat* yang jelas disebutkan dalam *nash*. Umpamanya firman Allah dalam Al-Qur`an surat al-jumu'ah, ayat 9, yang berbunyi:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ٩

Artinya: *Hai orang-orang beriman, apabila diseru untuk menunaikan shalat Jum'at, Maka bersegeralah kamu kepada mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli. yang demikian itu lebih baik bagimu jika kamu mengetahui.*

Munasabah (hubungan) ayat tersebut adalah menunjukkan adanya perintah untuk meninggalkan aktivitas jual-beli karena ('*illat*-nya) ada panggilan untuk melaksanakan shalat jumat. *Syari'* menganggap bahwa panggilan shalat jumat sebagai *'illat* bagi meninggalkan kegiatan jual-beli. Atau adanya larangan jual-beli *'illat*-nya karena adanya panggilan untuk sholat, dan panggilan untuk sholat tersebut jelas disebutkan didalam nash itu.

b. Disebut *al-munasib al-mula'im* (kaitan yang sesuai atau layak). Yaitu suatu persesuaian yang tidak dianggap oleh *Syari*' sebagai *'illat* hukum secara langsung tetapi anggapan *Syari'* itu terletak pada *nash* yang lain sebagai ilmu hukum yang sejenis dengan

persesuaian (*munasabah*) itu. Atau sifat yang dianggap oleh *Syari'* sebagai *'illat* hukum dari luar, namun sejenis dengan illat hukum *munasib* (yang sesuai). Umpamanya hadis yang menerangkan bahwa nikah bagi anak bagi anak perawan harus dimitai izin oleh walinya terlebih dahulu. Tetapi, dalam hal ini, tidak terdapat tanda-tanda yang menunjukan *'illat* perwalian: masih kecil atau karena masih perawan. Masing-masing kedua sifat ini sesuai (*mula'amah*) untuk dijadikan sebagai *'illat* hukum. Para ahli hukum Hanafiyah memilih "masih kecil" sebagai *'illat* dalam masalah kekuasaan terhadap harta benda milik anak kecil. Firman Allah dalam Al-Qur`an surat an- Nisa` ayat 6, yang berbunyi:

وَٱبۡتَلُواْ ٱلۡيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ فَإِنۡ ءَانَسۡتُم مِّنۡهُمۡ رُشۡدٗا
فَٱدۡفَعُوٓاْ إِلَيۡهِمۡ أَمۡوَٰلَهُمۡۖ وَلَا تَأۡكُلُوهَآ إِسۡرَافٗا وَبِدَارًا أَن يَكۡبَرُواْۚ
وَمَن كَانَ غَنِيّٗا فَلۡيَسۡتَعۡفِفۡۖ وَمَن كَانَ فَقِيرٗا فَلۡيَأۡكُلۡ بِٱلۡمَعۡرُوفِۚ
فَإِذَا دَفَعۡتُمۡ إِلَيۡهِمۡ أَمۡوَٰلَهُمۡ فَأَشۡهِدُواْ عَلَيۡهِمۡۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ حَسِيبٗا

٦

Artinya: *"Dan ujilah anak yatim itu sampai mereka cukup umur untuk kawin. kemudian jika menurut pendapatmu mereka telah cerdas (pandai memelihara harta), Maka serahkanlah kepada mereka harta-hartanya. dan janganlah kamu Makan harta anak yatim lebih dari batas kepatutan dan (janganlah kamu) tergesa-gesa (membelanjakannya) sebelum*

mereka dewasa. barang siapa (di antara pemelihara itu) mampu, Maka hendaklah ia menahan diri (dari memakan harta anak yatim itu) dan Barangsiapa yang miskin, Maka bolehlah ia Makan harta itu menurut yang patut. kemudian apabila kamu menyerahkan harta kepada mereka, Maka hendaklah kamu adakan saksi-saksi (tentang penyerahan itu) bagi mereka. dan cukuplah Allah sebagai Pengawas (atas persaksian itu).

c. Disebut *al-munasib al-mulgha* (kaitan yang tidak diakui). Yaitu sesuatu yang apabila dilihat dari segi zahirnya sama dengan substansi hikmah hukum, yakni sesuatu itu dapat mewujudkan kemaslahatan. Tetapi, ternyata sesuatu yang dianggap dapat mewujudkan kemaslahatan itu ditemukan dalil yang membatalkan anggapan tersebut, dan mencegah menjadikan sesuatu anggapan itu sebagai *'illat* hukum. Umpamanya seorang mufti yang bertfatwa kepada seorang raja yang berbuka puasa di siang hari bulan ramadhan. Isi fatwa memerintahkan kepada raja untuk membayar kaffarat dengan berpuasa selama dua bulan berturut-turut, karena menurutnya tidak ada *kaffarat* yang lebih baik dari *kaffarat* itu. Fatwa semacam ini berawal dari anggapan mufti bahwa dengan hukuman semacam itulah sang raja akan jera dan tidak mau mengulangi perbuatanya lagi. Karena itu mufti menetapkan hukum yang menurutnya relevan atau *munasabah*. Namun hal itu hanya dipandang dari segi zahirnya saja. Ketetapan si mufti semacam ini, oleh *Syari* dipandang *mulghah* (tidak dapat dipakai) sebab *Syari'* sendiri telah menetapkan hukum bagi orang yang sengaja berbuka

di bulan ramadhan, yaitu bahwa hukumnya adalah: terlebih dahulu memerdekakan seorang hamba (budak) kemudian bila tidak mampu hendaklah melakukan puasa selama dua bulan berturut-turut. Bila tidak mampu juga, maka diwajibkan memberi makan enam puluh orang fakir miskin. Semua sanks-sanksi tersebut, oleh syari tidaklah dibedakan antara si kaya (seperti raja dalam kasus ini) dan si miskin, antara raja atau rakyat biasa. Semua itu, menurut *Syari'* adalah sama di depan hukum (*eqeuvalen before the law)*.

d. Disebut *al-munasib al-mursal* (kaitan yang tidak terikat). Yaitu suatu hal yang tampak jelas dimata mujtahid sebagai landasan hukum dan akan menghasilkan kemaslahatan. Tetapi *Syari'* tidak bersikap memberikan dalil yang membenarkan atau mwmbatalkan. Ringkasannya sesuatu yang tidak dianggap oleh syari' untuk dipegangi atau diabaikan tetapi apabila dianggap atau dipegangi maka akan mendapatkan kemaslahatan. Seperti mengaku sebagai suami isteri tidak dapat diterima hanya dengan mengajukan saksi, kecuali apabila ada surat nikah. Pemberian wakaf dianggap sah apabila dilakukan didepan saksi. Akad nikah tidak dapat dilangsungkan, kalau ternyata umur calon isteri dibawah 16 tahun dan umur calon suami dibawah 18 tahun.

e. Dipandang dari sudut kemaslahatan.
Dari segi kemaslahatan ini, maka *'illat* itu dapat dibagi kepada tujuan merealisir kemaslahatan:

1) *dharuriyat*, yaitu sesuatu yang merupakan keharusan bagi manusia dalam kehidupanya. Seandainya hal itu tidak ada, maka kehidupannya dan tatanan masyarakat akan terancam bahaya. Tujuan ini ada lima macam: agama, jiwa, harga diri, harta enda, akal
2) *hajiyat*, yaitu kebutuhan kehidupan manusia dalam menghadapi berbagai persoalan supaya tidak merasa sempit.
3) *tahsiniyat,* yaitu sesuatu yang membuat kehidupan manusia terlihat lebih baik dan lebih layak atau lebih sempurna dengan akhlak mulia (*al-akhlaq al-karimah*) dan adat istiadat atau kesopanan yang baik.

f. dipandang dari sudut hubungan *'illat* dengan tujuan hukum. Persoalan ini tampaknya mengangkut persoalan eksistensi *'illat* hukum, hikmah hukum dan hukum itu sendiri. Termasuk didalam persoalan apakah hikmah dapat dijadikan sebagai illat hukum.

D. Perbedaan Antara Hikmah dan *'Illat*

Mayoritas ahli hukum Islam membedakan antara hikmah hukum dan *'illat* hukum sekalipun keduanya itu ada dalam satu hukum. Sementara sebagian ahli hukum, terutama para pembaharu pemikiran hukum Islam mempunyai pandangan yang bernuansa lain, dengan menjadikan pembagian hukum (ibadah-muamalah) sebagai dasar analisisnya.

Abdul Wahhab Khallaf (1984:71) mempresentasikan pandangan jumhur ulama dengan mengungkapkan: perbedaan antara hukum dan *'illat* hukum ialah: hikmah hukum berarti maslahat yang dimaksud dengan *'illat* hukum ialah sesuatu yang jelas dikaitkan oleh *Syari'* sebagai hukum dan dipakai sebagai landasan hukum. Jadi, kaitan (hubungan) antara sesuatu yang jelas dengan sesuatu hukum akan terwujud hikmah hukum.

Umpamanya hikmah dibolehkannya berbuka puasa dibulan ramadhan bagi orang yang sedang dalam keadaan bepergian atau tertimpa musibah atau keadaan sakit ialah menghilangkan *masyaqqah* (kesuliitan), sedangkan *'illat*-nya adalah karena dalam keadaan bepergian atau sakit. Salah seorang murid khallaf, Abu Zahrah (1986:249) mengatakan bahwa *'illat* adalah suatu sifat yang nyata atau jelas, tertentu dan terbatas, dimana *Syari'* menjadikannya sebagai tanda adanya hukum. Sedangkan hikmah adalah suatu sifat yang bersesuaian (*munasabah*) dengan sesuatu hukum yang mewujudkan keadaan yang baik, ia tidak jelas dan tidak terbatas. Ringkasannya *'illat* itu sifatnya jelas atau tegas, sedangkan hikah sifatnya masih samar-samar.

Syaikh Zaki Yamani (mantan menteri perminyakan Arab Saudi) memberikan analisis yang tampaknya selangkah lebih maju. Menurutnya, dalam masalah ibadah memang perlu dibedakan antara hikmah dan *'illat* hukum sebagaimana pendapat mayoritas ulama. Tetapi dalam masalah hukum-hukum yabg berkaitan dengan muamalah, tidak terdapat perbedaaan antara hikmah hukum dan *'illat* hukum. Lebih jauh, dia memandang bahwa dalam masalah muamalah, hukum itu adalah didasarkan atas hikmah.

Yamani (1974:27) mengungkapkan: tetapi kalau kita memasuki bidang muamalah dan hukum undang-undang duniawi, dan kita berpindah dari soal perorangan kepada masalah masyarakat, memang dapat dikatakan bahwa hukum itu tergantung kepada adanya hikmah atau kaidah.

Al-Qur'an telah menegaskan agar memberikan bagian zakat kepada para *mu'allaf* sebagai ketentuan dari Allah. Allah berfirman dalam Al-Qur`an surat at-taubah ayat 60, yang berbunyi:

۞ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ٦٠

Artinya: *"Sesungguhnya zakat-zakat itu, hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, pengurus-pengurus zakat, Para mu'allaf yang dibujuk hatinya, untuk (memerdekakan) budak, orang-orang yang berhutang, untuk jalan Allah dan untuk mereka yuang sedang dalam perjalanan, sebagai suatu ketetapan yang diwajibkan Allah, dan Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana".*

Hikmah dari *tasyri'* ialah sebagai daya penarik bagi mereka terhadap agama Islam dan menghindarkan kejahatan mereka. Tetapi sebagaimana kita terangkan dulu, Umar ibn al-Khaththab berpendapat bahwa hikmah tersebut telah tidak dijumpai lagi di masanya, maka pembagian itupun dibatalkan. Terlepas dari ini, apabila dicermati pandagan Yamani ini maka dapat diambil pemahaman bahwa hikmah

dan *'illat* hukum tidak perlu dibedakan, terutama dalam bidang muamalah.

Fazlur Rahman ketika mengomentari pandangan Yamani ini mengatakan: membahas perbedaan antara *'illat* (alasan) sebuah hukum dan hikmah (tujuan) hukum tersebut, Syaikh Yamani menyatakan bahwa pembedaan ini hanya berkaitan dengan ritus-ritus ibadat bahwa dalam kasus-kasus sekuler dan komersial (muamalah) keduanya identik. Walaupun demikian, mengingat prinsip yang diterima hampir secara universal bahwa pembedaan antara yang religius dan sekuler tidak terdapat dalam Islam, maka istilah seperti " bidang sosial" lebih pantas digunakan ketimbang: "sekular" (amal 1987:47). Pandangan ini menggambarkan persetujuanya tentang perlunya membedakan antara persoalan ibadah dan muamalah dalam kaitanya dengan masalah hikmah dan *'illat* hukum. Dalam masalah ibadah hikmah dan illat hukum harus dibedakan, tetapi dalam masalah muamalah atau bidang sosial tidak perlu ada pembedaan antara hikmah dan *'illat* hukum.

E. Teori-Teori *al-Manath*

Terkait dengan masalah *'illat* yang telah dikemukakan sebelumnya, perlu dikemukakan tentang teori *al-manath* menurut para ulama *ushul al-fiqh.* Menurut mereka, ada tiga macam *al-manath* terkait dengan pencarian *'illat* atau alasan hukum, yaitu:

1. Disebut *tanqih al-manath.*

   Secara kebahasaan, kata *tanqih* adalah bentuk *mashdar* (kata dasar) dari kata *naqqaha - yunaqqihu* –

tanqih, yang berarti *at-tahzib wa at-tamyiz,* yaitu membersihkan dan membedakan. Maksudnya, membersihkan dan membedakan mana sifat-sifat yang dalam ketentuan *nash-nash* Al-Qur`an dan Sunnah yang dapat dianggap sebagai *'illat* hukum, dan mana sifat yang tidak dapat dianggap sebagai *'illat* hukum. Seorang mujtahid atau ahli hukum Islam, berupaya untuk melakukan penelitian dan penyelidikan. Dalam penyelidikan tersebut, dilakukan pembersihan, penyeleksian sifat-sifat yang dinyatakan dalam *nash-nash* tersebut. Hal ini, disebabkan adanya berbagai statemen atau pernyataan berupa sifat-sifat dalam *nash* yang pada mulanya dapat dianggap sebagai *'illat* hukum, tetapi sesungguhnya tidaklah demikian. Karena, dalam ketentuan bahwa sifat yang menjadi *'illat* hukumnya hanya satu dari berbagai kemungkinan tersebut.

Umpamanya, ada sebuah hadis Nabi saw. yang berbunyi:

وَأَتَى إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِى رَمَضَانَ، وَقَالَ: يَا رَسُوْلَ اللهِ، هَلَكْتُ! فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "وَمَا أَهْلَكَكَ؟ "، فَقَالَ الرَّجُلُ: وَقَعْتُ عَلَى امْرَأَتِيْ فِى رَمَضَانَ وَأَنَا صَائِمٌ، فَلَمْ يُوَبِّخْهُ وَلَمْ يَنْهَرْهُ، بَلْ قَالَ لَهُ : "فَهَلْ

تَجِدُ مَا تُعْتِقُ رَقَبَةً"، قَالَ: لَا. قَالَ: "فَهَلْ تَسْتَطِيْعُ أَنْ تَصُوْمَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ؟ "، قَالَ: لَا. قَالَ: " فَهَلْ تَجِدُ مَا تُطْعِمُ سِتِّيْنَ مِسْكِيْنًا؟"، قَالَ: لَا. ثُمَّ جَلَسَ فَأُتِيَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم بِعَرَقٍ فِيْهِ تَمْرٌ. فَأَعْطَاهُ إِيَّاهُ وَقَالَ لَهُ: "تَصَدَّقْ بِهَذَا"، فَقَالَ الرَّجُلُ: أَعَلَى أَفْقَرَ مِنَّا؟ فَمَا بَيْنَ لَابَتَيْهَا أَحْوَجُ إِلَيْهِ مِنَّا. فَضَحِكَ صلى الله عليه وسلم حَتَّى بَدَتْ أَنْيَابَهُ، قَالَ: "اِذْهَبْ فَأَطْعِمْهُ أَهْلَكَ" (رواه البجاري).

Artinya: *"Dan datang kepada Nabi saw. seorang laki-laki di bulan ramadhan, dan berkata: "Ya Rasul Allah aku telah celaka!!! Lalu Nabi berkata kepadanya: Apa yang telah mencelakakanmu?' laki-laki itu berkata: Aku telah berhubungan dengan isteriku, padahal aku sedang puasa. Maka Nabi tidak membencinya dan tidak menghardiknya, tetapi berkata kepadanya: Apakah engkau mampu memerdekakan seorang hamba? Ia menjawab: tidak. Lalu Nabi berkata: "Apakah engkau*

mampu berpuasa dua bulan berturut-turut. Ia menjawab: Tidak. Lalu Nabi berkata: apakah engkau memilki sesuatu yang dapat dimakan untuk enam puluh orang miskin? Ia berkata: Tidak. Kemudian orang arab baduai itu duduk, dan lalu Nabi didatangkan bakul anyam berisi kurma. Lalu Nabi memberikannya kepada orang arab desa itu, dan berkata kepadanya: Sedekahkanlah ini, lalu laki-laki itu berkata: untuk orang yang paling fakir di antara kami? Maka tidak ada di antara penduduk Labataiha orang yang lebih membutuhkan dari kami. Maka tertawalah Nabi saw hingga tampak gerahamnya, kemudian ia berakata: "Pergilah dan beri makan keluargamu."

Di dalam hadis di atas ditemukan unsur-unsur berupa sifat-sifat yang dapat dijadikan sebagai *'illat* hukum, tetapi tidak ditentukan secara tegas sifat-sifat tersebut yang ditunjuk sebagai *'illat* hukum. Dengan ungkapan lain, dalam *nash* hadis tersebut sudah pasti ada *'illat* dari sifat-sifat yang disebutkan, tetapi tidak ditentukan yang mana sesungguhnya dapat dijadikan sebagai *'illat* hukum. Maka dalam hal ini, seorang mujtahid atau ahli hukum Islam berusaha untuk menyeleksi, membersihkan dan membedakan mana yang benar-benar tepat untuk dijadikan *'illat* hukum. Sifat-sifat yang menjadi unsur-unsur yang dapat dipertimbangan untuk menjadi *'illat* hukum tersebut. Umpamanya, adalah: *Pertama,* apakah karena orang yang berhubungan suami-isteri di siang hari itu adalah orang Arab. *Kedua,* apakah karena terjadinya hubungan suami-isteri itu di Madinah. *Ketiga,* apakah karena hubungan suami-isteri

itu dilakukan di siang hari bulan Ramadhan. Maka seorang mujtahid atau ahli hukun Islam memilah-milah, menyeleksi sifat-sifat tersebut secara seksama, hingga ia berkesimpulan bahwa *'illat* hukumnya adalah *"karena hubungan suami-isteri itu dilakukan di siang hari bulan Ramadhan."* Inilah sifat yang tepat untuk dapat dijdikan sebagai *'illat* hukum wajibnya *kaffarat*.

Atas dasar hal di atas, maka menurut ulama Syafi'iyah, manakala seseorang melakukan hubungan suami-isteri di siang hari pada bulan Ramadhan, maka hendaklah ia membayar *kaffarat,* berupa memerekakan hamba, atau puasa dua bulan berturut-turut atau memberi makan 60 orang fakir miskin. Sementara itu, ulama Hanafiyah berpendapat bahwa *'illat* hukum atau alasan hukum bagi seseorang untuk diberi sanksi *kaffarat,* tidak hanya kerana berhubungan suami-isteri, tetapi juga karena merusak kehormatan bulan Ramadhan secara sengaja (*intihak hurmah ramadhan 'amdan*), seperti (selain berhubungan suami-isteri), makan, minum. Bedanya, menurut ulama aliran ini, kalau berhubungan suami-isteri hukumnya ditetapkan berdasarkan *'ibarah an-nash*, sementara makan dan minum, hukumnya ditetapkan berdasatkan *dilalah an-nash. 'Ibarah an-nash* dimaksudkan adalah penunjukan lafazh kepada makna yang segera dapat dipahamkan dan memang makna itu yang dikehendaki oleh konteks pembicaran (*siyaq al-kalam*), baik maksud itu *ashli* (utama) mauun *tabi'i* (pengikut atau sekunder). Sedangkan *dilalah an-nash* dimksudkan adalah penunjukan suatu lafazh, bahwa hukum yang didapat dari *nash* yang disebutkan berlaku

pula bagi yang tidak disebutkan dalam *nash* (*maskut 'anhu*), karena ada persamaan alasan hukum antara kedua perbauatan itu (Ibrahim, 2004: 87-88).

2. Disebut *takhrij al-manath.*

   Takhrij al-manath dimaksudkan adalah mengeluarkan *'illat* hukum yang tiak ditunjukkan keberaaannya oleh *nash* dan *ijma'* dengan mengikuti cara-cara pencarian *'illat* hukum (*masalik al-'illah*). Dengan ungkapan lain, *takhrij al-manath* adalah cara yang dilakukan oleh seorang mujtahi atau ahli hukum Islam untuk menemukan *'illat* hukum yang bukan berdasarkan *nash* atau *ijma'*, seperti usaha mereka yang sampai kepada kesimpulan bahwa *'illat* hukum haramnya *khamar* adalah memabukkan (*'illat tahrim al-khamr al-iskar*). Contoh lain, *'illat* hukum adanya kewenangan wali dalam perkawinan adalah karena anak masih kecil. Contoh lain, adalah *'illat* wajib *qishash* dalam pembunuhan sengaja adalah karena dilakukan dengan alat yang menurut kebiasaan memang dapat membunuh. Atas dasar ini, maka hukum *qishash* dapat diterapkan dalam setip pembunuhan, apabila dilakukan dengan alast yang biaanya dapat menghilangkan nyawa manusia, baik alat tersebut dikenal pada masa-masa awal Islam –seperti peadang mauun alat-alat yang dibuat pada zaman modern dan komtemporer, seerti senapan, pistil, dan lain-lain.

3. Disebut *tahqiq al-manath*

   Adapun yang disebut dengan *tahqiq al-manath* adalah suatu penyeledikan, penelitian dan analisis tentang keberadaaan *'illat* hukum –yang ada berdasarkan *nash,*

ijma' atau *istinbath*- pada kasus yang tidak ada pada *nash*. Umpamanya, penetapan *'illat* hukum menjauhi perempuan sedang haidh (yakni tiak berhubungan badan) adalah 'penyakit'. Maka seorang mujtahid atau ahli hukum Islam meneliti keberadaan *'illat* hukum ini pada nifas. Apabila ia menemukan *'illat* itu maka dia memproyeksikannya kepada cabang, yakni kewajiban menjauhi perempuan ketika ia sedang nifas. Contoh lain adalah bahwa *'illat* hukum haram khamar adalah memabukkan (*al-iskar*), maka seorang mujtahid atau ahli hukum Islam meneliti dan menganalisis tentang keberadaan *'illat* hukum ini pada *nabizd*, umpamanya. Apabila ia menemukannya, maka ia memproyeksikannya hukum masalah *khamar* itu kepada hukum masalah *nabizd.* Imam asy-Syatibi mengungkapkan, bahwa *tahqiq al-manath* adalah menetapkan hukum dengan sumber-sumber, dan melakukan penelitian dalam menentukan tempat berlakunya hukum tersebut dalam berbagai kasus (asy-Syatibi, 1977. 4: 89).

PIMPINAN WILAYAH

PERSATUAN GURU

Nahdlatul Ulama

PROVINSI SUMATERA SELATAN

BAB IV

ISTIHSAN

A. Pengertian

Kata *istihsan* adalah bentuk mashdar dari kata *istahsanah-yastahsinu-istihsan,* setimbangan dengan *istaf 'ala-yastaf'ilu-istif'al*. Dalam ilmu *sharaf* (sintaksis bahasa Arab) disebut dengan *sudasi* atau *tsulatsi mazid* tiga huruf. Sedangkan bentuk *tsulatsi mujarrad*-nya adalah *hasuna-yahsunu-husnan wa mahsanan*, artinya bagus, baik, cantik. Huruf *sin* tambahan (*a-sin li az-ziadah*) mengandung makna 'menganggap", "memperhitungkan", juga berarti *"meyakini"* atau "mengakui". Atas dasar ini maka secara kebahasaan, *istihsan* berarti menganggap sesuatu itu baik atau mengakui sesuatu itu baik atau meyakini sesuatu itu baik, konkrit atau abstrak. Bila dikatakan *istahsana ar-ra'ya,* artinya "dia menganggap baik pendapat itu". Juga ungkapan *hadza mimma istahsanahu al-muslimin*, artinya: "ini termasuk yang dianggap baik oleh kaum muslimin". (Munawwir, 1984:285; Khallaf, 1968: 103).

Pengertian secara kebahasaan di atas tidak di perselisihkan oleh para ulama *ushul al-fiqh* dalam penggunaannya, termasuk Imam Syafi'i yang terkenal sebagai penentang *istihsan.* Dalam al-Quran dan Sunnah kata *hasan* dengan berbagai *tashrif*-nya, yang mengandung arti "baik", banyak sekali ditemukan. Demikian juga Imam Syafi'i banyak menggunakan kata tersebut untuk makna kebahasaan. Dari ungkapan Al-Qur`an, umpamanya:

1. Firman Allah dalam Al-Qur`an surat az-Zumar ayat 18, yang berbunyi:

ٱلَّذِينَ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقَوۡلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحۡسَنَهُۥٓۚ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمۡ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ١٨

Artinya: *"Orang-orang yang mendengarkan Perkataan lalu mengikuti apa yang paling baik di antaranya. mereka Itulah orang-orang yang telah diberi Allah petunjuk dan mereka Itulah orang-orang yang mempunyai akal".*

2. Firman Allah dalam Al-Qur`an surat az-Zumar ayat 55, yang berbunyi:

وَٱتَّبِعُوٓاْ أَحۡسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُم مِّن قَبۡلِ أَن يَأۡتِيَكُمُ ٱلۡعَذَابُ بَغۡتَةٗ وَأَنتُمۡ لَا تَشۡعُرُونَ ٥٥

Artinya: *"Dan ikutilah Sebaik-baik apa yang telah diturunkan kepadamu dari Tuhanmu sebelum datang azab kepadamu dengan tiba-tiba, sedang kamu tidak menyadarinya".*

3. Hadits *mauquf* dari Abdullah ibn Mas'ud, yang berbunyi:

فَمَا رَآهُ الْمُسْلِمُوْنَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَاللهِ حَسَنٌ (رواه احمد بن حنبل)

Artinya: *"Apa yang dipandang baik oleh umat islam, maka baik pula di sisi Allah."* (H.R. Ahmad ibn Hambal).

4. Imam asy-Syafi'i yang terkenal sebagai ulama penentang *istishan,* seperti dikutip oleh Imam al-Amidi (1983: 210), mengungkapkan kalimat-kalimat sebagai berikut:

أَسْتَحْسِنُ فِي الْمُتْعَةِ أَنْ تَكُوْنَ ثَلَاثِيْنَ دِرْهَمًا

Artinya: *"Saya menganggap baik dalam persoalan mut'ah (pemberian harta setelah terjadi perceraian) sebesar 30 dirham."*

أَسْتَحْسِنُ ثُبُوْتَ الْمُتْعَةِ لِلشَّفِيْعِ إِلَى ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ

Artinya: *"Saya menganggap baik menetapkan (memberikan) hak syuf'ah kepada asy-Syafi' hingga waktu tiga hari."*

وَفِي السَّارِقِ إِذَا خَرَجَ يَدَهُ الْيُمْنَى بَدَلَ الْيُسْرَى فَقُطِعَتْ : الْقِيَاسُ أَنْ تُقَطَعَ يُمْنَاهُ وَالْإِسْتِحْسَانُ أَنْ لَا تُقْطَعَ

Artinya: *"Dan tentang seorang pencuri, apabila ia mengeluarkan (memberikan) tangannya yang kanan, sebagai ganti tangannya yang kiri, lalu dipotong: Menurut qias dipotong tangannya yang kanan itu, tetapi menurut istihsan tidaklah dipotong."*

Dengan demikian, terjadi silang pendapat tentang pengertian *istishan* tampaknya hanya dalam rumusan atau persepsi terhadap rumusan, sedangkan pada hakikatnya mereka sepakat atas keberadaannya dalam hukum Islam. Selanjutnya, secara terminologi atau menurut istilah para ulama *ushul al-fiqh,* kaidah *istihsan* telah dirumuskan

dengan berbagai redaksi yang berbeda antara satu sama lain. untuk menyebut di antaranya adalah sebagai berikut:

1. Al-Badzdawi (1991. 4: 7).

   العُدُوْلُ عَنْ مُوْجِبِ قِيَاسٍ إِلَى قِيَاسٍ أَقْوَى مِنْهُ أَوْ هُوَ تَخْصِيْصُ قِيَاسٍ بِدَلِيْلٍ أَقْوَى مِنْهُ

   Artinya: *"Beralih dari tuntutan suatu qiyas kepada qiyas lain yang lebih kuat, atau men-takhshish suatu qiys dengan dalil yang lebih kuat."*

2. As-Sarakhsi (t.t.2:201), salah seorang ahli hukum aliran Hanafiyah, telah mendefinisikan *istihsan* sebagai berikut yaitu:

   الْإِسْتِحْسَانُ هُوَ تَرْكُ الْقِيَاسِ بِمَا هُوَ أَقْوَى مِنْهُ لِدَلِيْلٍ يَقْتَضِى ذَالِكَ وِفْقًا لِمَصْلَحَةِ النَّاس

   Artinya: *"Istihsan itu adalah meninggalkan qiyas dan mengamalkan yang lebih kuat dari itu, karena ada dalil yang menghendakinya, sesuai dengan kemaslahatan manusia".*

3. Dalam mazhab Maliki, menurut asy Al-Karkhi, seperti dikutip oleh al-Bukhari (1991.4: 7), *istishan* didefinisikan sebagai berikut:

   أَنْ يَعْدِلَ الْإِنْسَانُ عَنْ أَنْ يَحْكُمَ فِى الْمَسْأَلَةِ بِمِثْلِ مَا حَكَمَ بِهِ فِيْ نَظَائِرِهَا إِلَى خِلَافِهِ لِوَجْهٍ أَقْوَى يَقْتَضِي الْعُدُوْلَ عَنِ الْأَوَّلِ

   Artinya: *"Seseorang (ahli hukum) beralih dari hukum suatu masalah yang sama dengan hukum dalam masalah*

yang sebanding, karena ada hal yang lebih kuat yang menuntut perlunya pengalihan dari hukum yang pertama."

4. Imam asy-Syatibi, salah seorang ulama bermadzhab Maliki (1973.4: 206-208), mendefinisikan *istihsan* sebagai berikut, yaitu:

الْعَمَلُ بِأَقْوَى الدَّلِيْلَيْنِ أَوِالْأَخْذُ بِمَصْلَحَةٍ جُزْئِيَّةٍ فِى مُقَابَلَةِ دَلِيْلٍ كُلِّيٍّ

Artinya: *"Mengamalkan yang terkuat dari dua dalil, atau mengambil kemaslahatan partikular ketika berhadapan dengan dalil yang universal."*

5. Wahabah az-Zuhaili (1977: 286) merumuskan istihsana:

تَرْجِيْحُ قِيَاسٍ خَفِيٍّ عَلَى قِيَاسٍ جَلِيٍّ بِنَاءً عَلَى دَلِيْلٍ

Artinya: *"Menganggap kuat qiyas khafi atas qiyas jali, berdasarkan dalil tertentu."*

Dalam rumusan lain, Wahbah az-Zuhaili mengatakan:

إِسْتِثْنَاءُ مَسْأَلَةٍ جُزْئِيَّةٍ مِنْ أَصْلٍ كُلِّيٍّ أَوْقَضِيَّةٍ عَامَّةٍ بِنَاءً عَلَى دَلِيْلٍ خَاصٍّ يَقْتَضِيْ ذَالِكَ

Artinya: *"Mengecualikan hukum kasus partikular dari prinsip universal atau premis yang bersifat umum, berdasarkan atas dalil khusus yang menuntut berlakunya pengecualian itu."*

6. Imam asy-Syafi'i (1979:504-507) memberi rumusan dan apresiasi yang berbeda. Menurutnya, *istihsan* adalah suatu pendapat yang tidak berdasarkan kepada *khabar*, yakni bukan dari penjelasan al-Quran dan Sunnah; bukan pula dari ijma' dan *qiyas*. Asy-Syafi'i dengan tegas mengatakan bahwa haram bagi seseorang berpendapat dengan alasan *istihsan*, jika ia bertentangan dengan *al-khabar*. *Al-khabar* -al-kitab dan as-sunnah adalah suatu hal yang maknanya dapat digali oleh mujtahid untuk menemukan sesuatu yang benar. Seorang mujtahid dapat memahami *al-khabar* tersebut minimal dengan qiyas. Dalam kesimpulannya, dia mengatakan: إِنَّمَا الْإِسْتِحْسَانُ تَلَذُّذٌ Artinya: *"istihsan itu tidak lain adalah hanya mencari kesenangan"*.
7. Sejalan dengan ini, asy-syirazi (t.t.:65) memberikan definisi *istihsan* : *adalah menetapkan hukum berdasarkan anggapan atau perkiraan ada kebaikan, tanpa ada dalil"*.
   Atas dasar ini, al-Ghazali memasukkan *istihsan* sebagai *al-adillah al-mauhumah* (dalil-dalil berdasarkan sangkaan atau perkiraan akal saja, tanpa ada dalil sama sekali).

Mencermati definisi-definisi dan ungkapan-ungkapan para ulama *ushul al-fiqh* di atas, kita dapat mengelompokkan mereka kepada dua kelompok:

Pertama, Kelompok ulama Hanafiah, Malikiyah dan sebagian Hanabilah memandang bahwa *istihsan* adalah sebagai tindakan *itsar*, yaitu pengutamaan salah satu dari dalil-dalil yang ada, bukan terlepas dari dalil sama sekali.

Kedua, Kelompok Syafi'iyah yang cenderung memahami makna *istihsan* sebagai upaya penetapan hukum berdasarkan hawa nafsu seseorang mujtahid dan terlepas dari dalil sama sekali. Meskipun demikian perbedaan ini adalah perbedaan teoritis dan perbedaan persepsi tentang makna *istihsan*. Adapun substansinya, yakni *istihsan* yang dipahami oleh golongan pertama, sesungguhnya diakui oleh golongan kedua dalam aplikasi penetapan hukumnya.

B. Macam-macam *Istihsan*

Macam-macam *istihsan* ini dapat dipandang dari segi dalil yang digunakan dan dalil yang ditinggalkan, juga dapat ditinjau dari segi sandarannya.

Berdasarkan dalil yang digunakan dan yang dikesampingkan, *istihsan* itu dapat dibagi kepada tiga macam:

1. Berpaling atau beralih dari *qiyas jali* (zahir) kepada *qiyas khafi*. Umpamanya dalam masalah wakaf. Berdasarkan *qiyas jali*, wakaf itu sama dengan jual-beli karena sama-sama melepaskan hak. Atas dasar ini, maka hak-hak pengairan pada wakaf lahan pertanian tidak termasuk dalam akte wakaf. Tetapi berdasarkan *qiyas khafi*, wakaf itu sama dengan sewa-menyewa. Karena orang hanya dapat memanfaatkan saja bukan memiliki. Konsekuensinya, pengairan, pemeliharaan dan hak jalan termasuk dalam bagian wakaf tersebut. Seorang mujtahid tidak mengamalkan *qiyas jali*, dan mengamalkan *qiyas khafi* semacam ini disebut dengan *istihsan*. Karena efek kemaslahatannya banyak ditemukan pada *qiyas khafi*.

2. Berpaling atau beralih dari pengertian *nash* yang umum (*'amm*) kepada pengertian *nash* yang khusus (*khash*). Umpamanya dalam masalah sanksi potong tangan bagi pencuri. Berdasarkan pengertian *nash* yang umum, pencuri itu dipotong tangan. Allah berfirman dalam AlQur`an surat al-Ma`idah ayat 38, yang berbunyi:

وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٣٨﴾

Artinya: *"Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana"*.

Tetapi pengertian secara umum ini, dapat dikhususkan oleh suatu keadaan paceklik (*hal al-maja'ah*), sehingga dalam kondisi semacam ini pemotongan tangan bagi pencuri tidak dapat dilakukan. Berpaling atau beralih dari pengertian umum kepada pengertian khusus ini disebut dengan *istihsan*. Inilah yang pernah dipraktekan oleh Khalifah 'Umar Ibn al-Khaththab pada saat tidak memberikan sanksi hukum potong tangan kepada hamba Abdurrahman ibn al-Balta'ah.

Contoh lain dari *istihsan* dalam kategori ini adalah tentang ibu kaum bangsawan yang dianggap tidak pantas menyusui anaknya menurut tradisi bangsa Arab. Menurut pengertian *nash* yang umum (*'amm*), para ibu itu hendaklah menyusui anaknya hingga sempurna dua

tahun. Tetapi pengertian secara umum ini dapat dikhususkan oleh *'urf* atau tradisi, setidaknya menurut imam Malik, sehingga ibu-ibu bangsawan tidak perlu menyusui anaknya sendiri. Berpaling atau beralih dari pengertian umum kepada pengertian khusus ini disebut *istihsan*.

3. Berpaling atau beralih dari hukum yang universal (*kulli*) kepada hukum yang partikular (*juz'i*). Menurut hukum universal (*kulli*), atau hukum yang berlaku umum, seseorang yang diberi amanat wajib mengganti hilangnya barang yang dititipkan. Sebab hilangnya barang tersebut berarti ia telah melakukan kelalaian (sembrono) dalam pemeliharaan barang titipan. Tetapi, dalam persoalan ini dikecualikan apabila ayah yang menghilangkan harta anaknya sendiri, karena ayah mempunyai hak sepenuhnya terhadap anak. Artinya, si ayah tidak diwajibkan mengganti harta anaknya yang hilang tersebut. Ini berarti berpaling atau beralih dari hukum yang berlaku universal (*kulli*) kepada hukum yang berlaku secara partikular (*juz'i*). Tindakan mujtahid semacam ini disebut dengan *istihsan*.

Sedangkan berdasarkan sanad atau sandarannya, *istihsan* itu dapat dibagi kepada beberapa macam sebagai berikut:

1. Disebut *istihsan* yang bersandar kepada *nash*: الْإِسْتِحْسَانُ بِالنَّصِّ

   Yaitu *istihsan* yang bersandar pada ayat Al-Qur`an atau hadits Nabi saw. tentang hukum suatu masalah yang berbeda dari ketentuan kaidah umum.

Umpamanya :

a. Masalah wasiat. Menurut kaidah atau ketentuan umum, tidak boleh memindahkan hak milik ketika seseorang dalam keadaan tidak berdaya atau tidak cakap lagi atau ketika orang sudah meninggal. Tetapi, kaidah umum semacam ini dikecualikan melalui firman Allah dalam Al-Qur`an surat an-Nisa` ayat 1, yang berbunyi: مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ أَوْدَيْنٍ , Artinya: *"... setelah mengeluarkan wasiat yang ia buat atau utang."* Ayat inilah yang dijadikan sandaran dalam mengecualikan aturan atau kaidah umum pemindahan hak tersebut.

b. Masalah jual-beli salam. Yaitu jual-beli yang barangnya tidak ada. Dalam sebuah hadits, Rasul saw. telah bersabda yang berbunyi:

نَهَى رَسُوْلُ اللهِ صلى الله عليه وسلم عَنْ بَيْعِ الْمَعْدُوْمِ وَرَخَّصَ فِى السَّلَمِ

Artinya: *" Rasul saw telah melarang jual-beli barang yang tidak ada, tetapi ia membolehkan jual-beli salam"*.

Seperti diketahui bahwa menurut aturan umum atau kaidah umum jual-beli salam tersebut tidak dibenarkan dalam hukum Islam, sebab barangnya tidak ada. Tetapi karena ada ketentuan *nash* sebagai sandaraannya, maka jual beli salam dibolehkan, sebagai pengecualian (as-Sarakhsi, t.t: 203).

c. Masalah makan dan minum bulan puasa karena lupa. Menurut kaidah atau aturan umum, bahwa orang yang sedang puasa tidak dibolehkan makan atau minum, sebab hal itu membatalkan puasa. Tetapi, aturan umum itu dikecualikan bagi orang yang lupa, sebagaimana dinytakan dalam sebuah hadits, sebagai berikut:

مَنْ أَكَلَ أَوْشَرِبَ نَاسِيًا فَلَا يُفْطِرُ فَإِنَّمَا هُوَرِزْقٌ رَزَّقَهُ اللهُ

Artinya: *"Siapa saja yang makan atau minum (padahal ia sedang berpuasa) karena lupa, maka tidak batal puasanya. Sesungguhnya yang demikian itu adalah rezeki yang diberikan Allah untuknya."* (H.R. at-Turmudzi).

Hadis inilah yang dijadikan sandaran oleh para ulama yang mengatakan bahwa makan dan minum karena lupa bagi orang-orang yang berpuasa tidak batal. Dengan ungkapan lain, dengan adanya hadits ini maka kaidah atau aturan umum tentang batalnya puasa orang yang makan atau minum tidak berlaku, ketika ia lupa.

2. Disebut *istihsan* yang bersandar kepada ijma' : الْإِسْتِحْسَانُ بِالْإِجْمَاعِ

Umpamanya :

a. Masalah jual-beli *istishna'* (pesanan). Menurut kaidah atau aturan umum dalam jual-beli, bahwa jual-beli pesanan (*istishna'*) hukumnya tidak boleh. Tetapi, seandainya tidak dibenarkan maka akan

menyempitkan masyarakat, padahal mereka telah terbiasa dengan hal semacam itu. Atas dasar kenyataan ini, maka para ulama *ushul al-fiqh* telah sepakat (*ijma'*) membolehkan jual-beli dengan cara pesanan (*istishna'*) (as-Sarakshsi, t.t. 2: 203).

b. Masalah pemandian umum. Menurut kaidah atau aturan umum, jasa pemandian umum itu haruslah jelas, yakni berapa lama seseorang itu mandi, dan berapa banyak jumlah air yang dipakai. Tetapi, kalau kaidah umum ini diberlakukan maka akan menyulitkan masyarakat. Oleh karena itu, para ulama *ushul al-fiqh* telah sepakat (*ijma'*) menyatakan bahwa boleh mempergunakan jasa pemandian itu, sekalipun tidak ditentukan lama waktu seseorang mandi dan berapa banyak air yang digunakan.

3. Disebut *istihsan* yang bersandar kepada *qiyas khafi* : الْإِسْتِحْسَانُ بِالْقِيَاسِ الْخَفِى

Umpamanya :

a. Masalah bekas (sisa) patukan burung buas. Menurut *qiyas jali*, yakni ketika di-*qiyas*-kan kepada binatang buas dengan alasan keduanya mempunyai sifat dan ciri yang sama yaitu dagingnya haram dimakan, maka bekas patukan burung buas itu adalah najis. Tetapi menurut *qiyas khafi,* maka bekas patukan burung buas ini hukumnya suci, yakni walaupun dagingnya tidak boleh dimakan, namun bekas minumnya adalah suci. (as-Sarakhsi:204).

b. Masalah wakaf lahan pertanian. Menurut aturan *qiyas jali,* wakaf itu "sama dengan jual-beli", karena *waqif*,

yakni pemilik lahan atau tanah pertanian (umpamanya) telah menggugurkan hak miliknya dengan menyerahkannya kepada pihak lain. Ketika ia di-*qiyas*-kan dengan jual-beli, maka hak orang lain untuk melewati tanah atau lahan pertanian tersebut atau mengalirkan air melalui lahan tersebut, tidak termasuk dalam akad wakaf, kecuali kalau dinyatakan secara jelas dalam akad wakaf tersebut. Tetapi, menurut *qiyas khafi,* wakaf itu "sama dengan sewa-menyewa," karena maksud dari wakaf itu adalah memanfaatkan lahan atau tanah yang diwakafkan itu. Dengan *qiyas khafi* ini maka seluruh hak orang lain yang telah ada di lahan pertanian tersebut (umpamanya hak melewati lahan, atau hak mengalirkan air di atas lahan pertanian tersebut), termasuk ke dalam akad wakaf, sekalipun tidak dijelaskan secara terang dalam akad. Manakala seorang mujtahid atau ahli hukum mengambil hukum kedua, yakni berdasarkan kedua, maka berarti melakukan *istihsan* yang bersandar dengan *qiyas khafi.*

4. Disebut *istihsan* yang bersandar kepada kemaslahatan : الْإِسْتِحْسَانُ بِالْمَصْلَحَةِ

   Umpamanya:

   a. Masalah buruh pekerja pabrik. Menurut ketentuan umum, bahwa para buruh atau pekerja di suatu pabrik atau perusahaan tidak bertanggung jawab atas kerusakan hasil pabrik itu (kecuali karena kelalaian atau kesengajaan), dengan alasan karena mereka

hanya sebagai buruh atau pekerja yang menerima upah. Tetapi untuk kemaslahatan bersama dan untuk memelihara harta, maka ulama-ulama Hanafiyah menetapkan bahwa buruh atau pekerja tersebut ikut bertanggung jawab atas rusaknya setiap hasil pabrik, baik disengaja atau tidak (an-Nasafi, t.t :291). Penetapan hukum ini adalah berdasarkan *istihsan* dengan sandaran kemaslahatan bersama.

b. Masalah dokter laki-laki melihat aurat perempuan. Menurut kaidah atau aturan umum, seorang laki-laki, termasuk seorang dokter, tidak boleh melihat aurat seorang perempuan. Tetapi, dalam situasi tertentu seseorang, termasuk seorang dokter, harus membuka baju perempuan itu untuk mendiagnosa penyakitnya, maka untuk kemaslahatan seorang perempuan itu, menurut kaidah *istihsan,* seorang dokter boleh melihat aurat perempuan yang sedang berobat kepadanya.

5. Disebut *istihsan* yang bersandarkan adat kebiasaan : الْإِسْتِحْسَانُ بِالْعُرْفِ

Istihsan yang bersandarkan kepada adat istiadat atau *'urf* ini sama dengan *istihsan* yang bersandarkan kepada *ijma'*, yakni sesuatu yang menjadi kebiasaan masyarakat yang telah disepakati bersama dan telah disetujui oleh para ulama. Masalah pemandian umum. Menurut kaidah atau aturan umum, jasa pemandian umum itu haruslah jelas, yakni berapa lama seseorang itu mandi, dan berapa banyak jumlah air yang dipakai. Sedangkan kebiasan masyarakat tidak pernah membatasi waktu seseorang untuk mandi di pemandian umum itu,

demikian juga kebiasan masyarakat tidak menentukan berapa banyak air yang digunakan oleh orang yang mandi.

6. Disebut *istihsan* yang disandarkan kepada keadaan darurat : الْإِسْتِحْسَانُ بِالضَّرُوْرَةِ

   Pada waktu-waktu tertentu, ada situasi darurat yang dialami seseorang, sehingga seseorang tidak menerapkan kaidah umum atau *qiyas*. Umpamanya menurut kaidah umum sumur yang kemasukan najis, maka airnya najis. Tetapi menurut ulama Hanafiyah dalam keadaan seperti ini (sulit untuk dibersihkan), padahal air tersebut sangat dibutuhkan untuk keperluan ibadat dan kebutuhan lain. Atas dasar inin maka untuk menghilangkan najis tersebut cukup dengan memasukkan beberapa galon air ke dalam sumur air tersebut, karena keadaan darurat (as-Sarakhsi:203).

C. Kehujjahan *Istihsan*

Di atas telah dikemukakan, bahwa berawal dari perbedaan persepsi dan rumusan tentang *istihsan,* maka berbeda juga dalam menganggap dan merespon tentang *istihsan* sebagai hujjah atau alasan hukum.

1. Kelompok Hanafiyah, Malikiyah dan sebagian Hanabilah, yang dengan tegas menjadikan *istihsan* sebagai hujjah atau alasan hukum mengemukakan alasan-alasan, antara lain, sebagai berikut:

Firman Allah dalam Al-Qur`an surat al-baqarah ayat 185, yang berbunyi:

شَهۡرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلۡقُرۡءَانُ هُدٗى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٖ مِّنَ ٱلۡهُدَىٰ وَٱلۡفُرۡقَانِۚ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٖ فَعِدَّةٞ مِّنۡ أَيَّامٍ أُخَرَۗ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ وَلِتُكۡمِلُواْ ٱلۡعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُواْ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمۡ وَلَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ١٨٥

Artinya: *"(Beberapa hari yang ditentukan itu ialah) bulan Ramadhan, bulan yang di dalamnya diturunkan (permulaan) Al Quran sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu dan pembeda (antara yang hak dan yang bathil). karena itu, Barangsiapa di antara kamu hadir (di negeri tempat tinggalnya) di bulan itu, Maka hendaklah ia berpuasa pada bulan itu, dan Barangsiapa sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka), Maka (wajiblah baginya berpuasa), sebanyak hari yang ditinggalkannya itu, pada hari-hari yang lain.* ***Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu****. dan hendaklah kamu mencukupkan bilangannya dan hendaklah kamu mengagungkan Allah atas petunjuk-Nya yang diberikan kepadamu, supaya kamu bersyukur".*

Firman Allah dalam Al-Qur`an surat az-Zumar ayat 18, yang berbunyi:

ٱلَّذِينَ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقَوۡلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحۡسَنَهُۥٓۚ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمۡ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ١٨

Artinya: *"Yang mendengarkan Perkataan lalu mengikuti apa yang paling baik di antaranya. mereka Itulah orang-orang yang telah diberi Allah petunjuk dan mereka Itulah orang-orang yang mempunyai akal"*.

Firman Allah dalam Al-Qur`an surat az-Zumar ayat 55, yang berbunyi:

وَٱتَّبِعُوٓاْ أَحۡسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُم مِّن قَبۡلِ أَن يَأۡتِيَكُمُ ٱلۡعَذَابُ بَغۡتَةٗ وَأَنتُمۡ لَا تَشۡعُرُونَ ٥٥

Artinya: *"Dan ikutilah sebaik-baik apa yang telah diturunkan kepadamu dari tuhanmu sebelum datang azab kepadamu dengan tiba-tiba, sedang kamu tidak menyadarinya"*.

Hadis *mauquf* dari Abdullah ibn Mas'ud, yang berbunyi:

فَمَا رَآهُ الْمُسْلِمُوْنَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَاللهِ حَسَنٌ

Artinya: *"Apa yang dipandang baik oleh umat Islam, maka baik pula di sisi Allah."* (H.R. Ahmad ibn Hambal).

Disamping itu, masih banyak ayat yang mereka kemukakan sebagai penguat eksistensi kaidah *istihsan*, yang intinya adalah *ri'ayah al-mashlahah* (memelihara kemaslahatan) dan tercapainya tujuan-tujuan hukum dalam penerapannya.

2. Kelompok Syafi'iyah, terutama Imam Syafi'i dan beberapa pengikutnya, berawal dari pemahaman dan persepsi mereka tentang hakikat *istihsan*, menolak *istihsan* tersebut sebagai hujjah atau alasan hukum. Dalam upaya memperkuat pendapatnya ini, asy-Syafi'i mengemukakan firman Allah dalam Al-Qur`an surat al-Qiyamah ayat 36, yang berbunyi:

أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى

Artinya: *"Apakah manusia mengira bahwa ia akan dibiarkan begitu saja (tanpa pertanggung jawaban)."*

Ketika mengomentari ayat tersebut Imam asy-Syafi'i, seperti dikemukakannya dalam kitab *al-Umm,* mengatakan bahwa sepengetahuannya para ahli ilmu tidak berbeda pendapat dalam memahami maksud kata "*suda*" dalam ayat tersebut, yaitu sesuatu yang tidak diperintahkan dan tidak dilarang. Oleh karena itu, siapa yang berfatwa atau menetapkan hukum dengan sesuatu yang tidak diperintahkan, maka berarti ia telah membiarkan dirinya kedalam pengertia "*suda*". Padahal, melalui ayat itu Tuhan telah memperingatkan bahwa dia tidak akan membiarkan orang tersebut sia-sia tanpa pertanggung jawaban (asy-Syafi'i, t.t. 6: 313). Masih banyak dalil yang dikemukakan oleh Imam asy-Syafi'i dalam menolak *istihsan*, sebagaimana tertuang dalam kitab *ar-Risalah* ketika membahas tema *istisahn* dan

dalam kitab *al-umm* jilid 6 ketika membahas tema tentang *ibthal al-istihsan.* Pandangan Imam asy-Syafi'i ini sejalan dengan pandangan ulama-ulama Zhahiriyah, seperti dikemukakan oleh Ibn Hazm (Ibn Hazm, t.t.: 6:210).

Imam Al-Ghazali (1134 H.1:172), dalam mengomentari ayat yang dikemukakan oleh para pendukung kehujjahan *istihsan*, mengatakan bahwa ayat-ayat tersebut merupakan petunjuk yang menjelaskan untuk mengikuti dalil-dalil al-Quran itu sendiri, bukan petunjuk untuk mengikuti pendapat para pemikir (*ahl an-nadzar*). Karena itu, menurutnya ayat itu bahkan petunjuk jelas untuk menolak *istihsan*. Dalam kesimpulannya, ia mengatakan: "kita menganggap baik batalnya *istihsan*. Sedangkan mengenai hadis yang dijadikan alasan atau hujjah para pendukung *istihsan*, menurut al-Ghazali bahwa hadis tersebut tidak dapat dijadikan hujjah atau alasan untuk menetapkan suatu dasar hukum, sebab statusnya adalah *khabar wahid* (periwayat pertamanya hanya sendirian).

Kendatipun demikian, dalam uraian lebih lanjut, Imam al-Ghazali tampaknya memberikan klasifikasi tertentu, yaitu secara substansial memberikan dukungan kepada yang menjadikan *istihsan* sebagai dalil, dengan istilah dan pemikiran yang berbeda. Yang ditolaknya hanyalah *istihsan* yang berdasarkan adat kebiasaan semata-mata, tanpa ada dalil pendukung. Atau *istihsan* dalam arti hanya anggapan baik menurut akal atau tradisi semata-mata, tanpa ada dalil.

Hemat penulis, adanya perbedaan dalam menanggapi kehujjahan *istishsan* disebabkan berbeda dalam mendefinisikan atau merumuskannya. Bagi para pendukung, bahwa *istihsan* itu bukanlah upaya penetapan hukum tanpa ada dalil, melainkan beralih dari satu dalil ke dalil yang lain. sementara para penolak, menganggap bahwa *istihsan* adalah upaya penetapan hukum tanpa dalil sama sekali. Oleh karean iu, seandainya definisi *istihsan* para pendukung-pendukungnya itu dikemukakan kepada Imam asy-Syafi'i dan para pengikutnya, niscaya mereka ini juga menerimanya sebagai dasar perluasan dalam penetapan hukum Islam, sekalipun dengan nama atau istilah yang berbeda.

Hal di atas sesuai dengan ungkapan Aziz Azmeh dalam bukunya yang berjudul *Islamic Law: Social and History Context* (1989: 258) yang mengungkapkan: *"it is concept particularly prominent in Hanafi and Maliki fiqh, but is explicitly rejected on the grounds that it amounts in illegimate legislation and is the result of caprice and passion, by both Zahiris and Shafi'is, although this does not mean that it was not used by them bereft of the name"*. Ungkapan Azmeh ini menggambarkan bahwa aliran hukum yang secara jelas dan eksplisit menjadikan *istihsan* sebagai dasar perluasan makna dalam penetapan hukum adalah aliran fiqh Hanafi dan Maliki. Sedangkan Imam asy-Syafi'i dan kelompok Zahiri juga kelompok lainnya, yang secara eksplisit menolak *istihsan*, tetapi secara implisit menerimanya, hanya saja dengan nama dan sebutan yang berbeda. Senada dengan pandangan Azmeh tersebut, Abdul

Wahhab Khallaf mengatakan bahwa apabila dicermati masalah yang menjadi perbedaan pendapat para ulama *ushul al-fiqh* dalam menerima atau menolak *istihsan* sebagai salah satu dasar penetapan hukum Islam, maka akan segera dipahami bahwa perbedaan tersebut hanyalah terletak pada istilah, bukan substansi (Khallaf, 1968: 83). Seorang ulama kontemporer, Wahbah az-Zuhaili juga mengatakan bahwa point perbedaan sebenarnya terletak pada penamaan, bukan pada substansi konsep dari *isthsan* itu sendiri (az-Zuhaili, 1986: 736).

D. Agenda Kerja Kaidah *Istihsan*

Seperti telah digambarkan bahwa pada dasarnya *istihsan* itu suatu kaidah atau metode eklektik terhadap beberapa dalil yang dilakukan oleh mujtahid dalam penetapan hukum. Artinya, mereka memilih dalil yang dianggap tetap dengan pertimbangan efeknya yang lebih maslahat. Atas dasar ini, maka seorang mujtahid atau ahli hukum Islam melakukan tindakan: Berpaling atau beralih dari *qiyas jali* (zahir) kepada (yakni memilih) *qiyas khafi*; berpaling atau beralih dari pengertian *nash* yang umum (*'amm*) kepada (yakni memilih) pengertian *nash* yang khusus (*khash*); mungkin juga berpaling atau beralih dari hukum yang universal (*kulli*) kepada (yakni memilih) hukum yang partikular (*juz'i*).

Beranjak dari definisi-definisi dan hakikat *istihsan* seperti yang telah dikemukakan di atas, maka agenda kerja kaidah atau metode *istihsan* dalam penetapan hukum Islam dapat disistematisasikan sebagai beriku: *Pertama,* penentuan masalah hukum. *Kedua,* perumusan masalah yang akan

dicari ketentuan hukumnya. *Ketiga,* mencari dan mengidentifikasi sifat-sifat dan ciri-ciri yang terdapat dalam masalah yang akan dicarikan ketetapan hukumnya. *Keempat,* pencarian dalil-dalil, baik *naqli* maupun *aqli*, yang relevan dengan masalah yang akan dicari ketentuan hukumnya. *Kelima,* memilih atau mengambil dalil yang ketentuan hukumnya diperkirakan menimbulkan dampak atau efek yang lebih mendatangkan kemaslahatan bagi masyarakat, sesuai dengan realitas masyarakat kondisi kekinian. *Keenam,* penetapan (penemuan) hukum masalah yang diteliti.

Agenda kerja yang semacam ini dapat diaplikasikan dalam penetapan hukum zakat benda-benda potensial bagi penunjangkehidupan masyarakat. Umpamanya zakat ayam.

Pertama, penentuan masalah hukum, dalam hal ini adalah masalah zakat ayam.

Kedua, perumusan masalah yang akan dicari ketentuan hukumnya,umpamanya: bagaimana aturan hukum Islam tentang hukum zakat ayam? Apakah ayam wajib dizakati? Bila jawabannya positif, maka muncul beberapa pertanyaan lagi, yaitu: Apa landasan hukum wajib zakat ayam? Bagaimana *wajah istidlal* dalam penetapan hukumnya? Dan seterusya.

Ketiga, mencari dan mengidentifikasi sifat-sifat dan potensi-potensi yang ada pada ayam. Umpamanya ayam termasuk binatang peliharaan yang sifatnya produktif dan sangat potensial dalam menunjang kehidupan dan kesejahteraan masyarakat.

Keempat, pencarian dalil-dalil *naqli* (umum atau khusus) atau dalil *aqli* yang relevan dengan persoalan zakat, nafkah atau shadaqah, mengingat istilah-istilah ini sering dimaksudkan untuk pengertian zakat. Umpamanya ayat 267 al-baqarah, at-taubah 60 dan 103, dan ayat-ayat lain yang relevan. Kemudian dapat mempertimbangkan kaidah *qiyas*: *jali* atau *qiyas khafi* terutama mengenai *nishab*-nya. Umpamanya di-*qiyas*-kan kepada zakat hasil usaha perdagangan.

Kelima, memilih atau mengambil dalil yang relevan dan dapat menyelesaikan kemaslahatan dan kesejahteraan masyarakat. Berdasarkan kaidah ini, maka umpamanya dapat disimpulkan bahwa menurut hukum Islam ayam itu wajib dizakati. Sedangkan *nishab*-nya umpamanya dapat di-*qiyas*-kan kepada *nishab* perdagangan, yaitu apabila ia telah mencapai senilai 94 gram emas, dan zakatnya adalah 2,5%.

SATU ABAD NU
1344 - 1444 H
NU
HALAQOH NASIONAL
FIKIH PERADABAN
Dengan Tema
FIKIH SIYASAH DAN NEGARA BANGSA
KH. A. Sa'id Asrori
Katib Am PBNU
Prof. Dr. Duski Ibrahim, M. Ag
Direktur Pasca Sarjana UIN
Raden Fatah Palembang
Dr. KH. Rosyidin Hasan, M. Pd. I
Rais Syuriah PCNU
Kota Palembang
Kamis, 22 Desember 2022, Pukul 09.00 s/d Selesai
bertempat di Aula Pondok Pesantren Sabilul Hasanah
LIVE STREAM
Pondok Pesantren Sabilul Hasanah
Sabilul Hasanah

BAB V

MASHLAHAH MURSALAH

A. Pengertian *Mashlahah*

Mengingat *mashlahah mursalah*, dalam teori hukum Islam, merupakan bagian dari *mashlahah* maka uraian tentang pembagian *mashlahah* tampaknya perlu dikemukakan. Kendatipun demikian, terlebih dahulu akan dikemukakan sekilas tentang konsep *mashlalah* tersebut secara garis besar dan singkat. Secara kebahasaan, *mashlalah* berarti manfaat atau guna sesuatu. *Mashlahah* juga berarti suatu pekerjaan atau aktivitas yang mengandung manfaat. Umpamanya, dikatakan bahwa berniaga adalah *mashlahah*, menuntut ilmu adalah *mashlahah*, maka berarti berniaga atau menuntut ilmu itu berguna, bermanfaat bagi pelakunya, baik manfaat lahir maupun batin (Hamid Hasan, 1971: 3).

Menurut istilah para ulama *ushul al-fiqh,* seperti dikemukakan oleh Imam al-Ghazali, *mashlahah* itu adalah mengambil manfaat dan menolak *mudharat* dalam rangka memelihara tujuan-tujuan syara'. Selanjutnya, ia mengemukakan bahwa paling tidak ada lima hal dari tujuan *syara'* yang harus dipelihara, yaitu: agama (*ad-din*), jiwa (*an-nafs*), akal (*al-'aql*), keturunan (*an-nasl*) dan harta (*al-mal*) (al-Ghazali, 1348. 1: 286). Bahasan ini akan dikemukakan secara detail dalam buku lain, yang berjudul *al-Qawa'id al-Mqashidiyah*.

Terlepas dari itu, perlu dikemukakan bahwa hal-hal yang dianggap *mashlahah* oleh manusia sangat bervariasi. Ada yang tetap (*mustaqirrah*), ada yang berubah (*mutaghayyirah*), ada yang benar-benar *mashlahah* bagi mereka dan ada *mashlahah* menurut perkiraan hawa nafsu dan keinginan subjektif manusia. Kenyataan semacam ini mendapat respon dari *asy-Syari'* dengan mengakui sebagian dan menolak sebagiannya, seperti uraian di bawah ini.

B. Macam-macam *Mashalah*

Berdasarkan respon atau pengakuan Pencipta Hukum (*i'tibar asy-Syari'*) terhadap *mashlahah*, maka *mashlahah* itu dapat dibagi kepada tiga macam:

1. Maslahat yang diakui oleh *Syari'* (*mashlahah mu'tabarah*).

   Yaitu kemaslahatan yang ditunjuk oleh *nash-nash* (Al-quran dan Sunnah), ijma' dan *qiyas* yang *'illat*-nya jelas dan diakui, baik menyangkut persoalan dunia maupun persoalan akhirat, berupa kemaslahatan yang menegakkan kehidupan manusia, memperbaiki kesejahteraannya, menolak kemudharatan mereka. *Mashlahah* dalam kategori ini, dapat dibagi kepada *mashlahah dharuriyah*, *mashlahah hajiyah* dan *mashlahah tahsiniyah*.

2. *Mashlahah* yang diabaikan atau tidak diakui oleh *Syari'* (*maslahah mulghah*).

   Yaitu setiap kemaslahatan (dalam pandangan subjektif manusia) yang bertentangan atau tidak diakui

oleh *nash-nash* (al-Quran dan Sunnah), ijma' dan *qiyas*, karena efeknya akan membawa kepada ke-*mudharat*-an, sekalipun dalam perkiraan manusia adalah *mashlahah*, baik ke-a-nnya itu jelas, atau akan mendatangkan ke-*mudharat*-an susulan, maupun ke-*mudharat*-annya itu baru dapat diketahui hanya dengan melalui penelitian dan pengkajian yang mendalam. Respon *asy-syari'* terhadap *mashlahah* semacam ini adalah ditolak, sehingga tidak ada jalan untuk menerimanya.

Mengenai dua macam *mashlahah –mu'tabarah* dan *mulghah*—ini telah ditunjuk secara jelas oleh *nash-nash* al-Quran dan Sunnah. Oleh karena itu, tidak ada perbedaan pendapat para ahli hukum Islam mengenai eksistensinya, yakni *mashlahah mu'tabarah* diterima dan *mashlahah mulghah* diabaikan atau ditinggalkan.karena menerima *mashlahah mu'tabarah* adalah *mashlahah* hakiki, dan menolak *mashlahah mulghah* juga adalah *mashlahah* hakiki.

3. *Mashlahah* yang tidak ada penjelasan spesifik dari *asy-Syari'* melalui *nash* untuk dipegangi atau diabaikan (*maskut 'anhu*). Inilah yang dalam tulisan ini disebut dengan *mashlahah mursalah*, yang menjadi lapangan perbedaan pendapat dan wacana diskusi yang berkepanjangan, ada yang menerimanya dan ada yang menolaknya.

C. Pengertian *Mashlahah Mursalah*

Dalam gramatika bahasa Arab, kata *mashlahah mursalah* (المصلحة المرسلة) disebut dengan *murakkab taushifi*, yaitu susunan kata yang terdiri dari *maushuf* (*al-*

muslahah) dan sifat (*al-mursalah*). Istilah *mashlahah mursalah* ini, terkadang disebut dengan *istishlah* (umpamanya sebutan Imam al-Ghazali), artinya mencari kemaslahatan. Juga sering disebut dengan *al-munsib al-mursal* (umpamanya sebuatan asy-Syatibi, selain sebutan yang biasa digunakan ulama lain), artinya persesuaian efek hukum dan *mashlahah*, dengan cara *talazum* (sebab-akibat).

Kata *mashlahah* adalah bentuk tunggal dari kata *mashalih*, yang berasal dari kata *shaluhah-yashulu-suluhan-wa shalahiyatan*. Artinya perbuatan yang mendatangkan manfaat pada manusia atau kaumnya (Ma'luf, 1947:432). Lawan katanya adalah *mafsadah*, bentuk tunggal dari kata *mafasid* yang berasal dari kata *fasada-yafsudu-fasadan-wa fusudan*. Artinya perbuatan yang mendatangkan kerusakan (Ma'luf, 1947:583). Az-Zubaidi (…3:183) mengemukakan bahwa *mashlalah* berarti perbuatan-perbuatan yang mendorong kepada kemanfaatan manusia. Kata ini adalah bentuk tunggal dari kata *mashalih*, artinya kebaikan-kebikan. Lawan katanya adalah *mafsadah*, artinya kejahatan atau kerusakan.

Pengertian ini sejalan dengan makna *mashlahah* secara umum, sebagaimana dikemukakan oleh Abdurrahman (1983:13) sebagai berikut: *Mashlahah* – pengertian secara umum—sebagaimana digambarkan oleh manusia adalah: setiap sesuatu yang padanya ada manfaat, baik dengan cara mendatangkan atau menghasilkannya seperti menghasilkan manfaat dan kesenangan maupun dengan cara menolak dan menghilangkan seperti menjauhkan ke-*mudharat*-an dan rasa sakit.

Dalam konteks ini *mashlahah* berarti memelihara kemaslahatan-kemaslahatan yang bermanfaat, sesuai dengan tujuan-tujuan *syara'*, bukan kemaslahatan berdasarkan tuntunan hawa nafsu manusia. Tujuan-tujuan syara' dimaksud, seperti telah isinggung, adalah memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.

Sedangkan kata *mursalah* adalah bentuk isim *maf'ul* dari kata *arsalah-yursilu-irsalan.* Artinya, dikirim, diutus, dan terlepas. Dalam konteks ini, *mursalah* berarti tidak ada dalil *syara'* yang spesifik. Jadi *mashlahah mursalah*, secara ringkas, dapat berarti kemaslahatan yang terlepas dari dalil spesifik, yakni tiak aa dalil spesifik. Hal ini sejalan dengan definisi *mashlahah mursalah* secara terminologis, yaitu kemaslahatan-kemaslahatan yang sesuai dengan tujuan-tujuan *Syari'* tetapi tidak ada *syahid ashl* (indikasi dalil) yang khusus untuk dipegangi atau diabaikan.

Arti penting kata *mursalah* tersebut adalah, untuk membedakannya dari makna *qiyas*. Kalau *qiyas* harus ada (*la budda*) *syahid* dalam masalah cabang yang diidentifikasi sebagai *'illat*, yang sama dengan *'illat ashl*, yakni pada masalah yang ada dalillnya berupa *nash* atau ijma' untuk dikonfirmasikan. Sedangkan dalam *mashlahah mursalah syahid* semacam ini tidak ditemukan. Tetapi kemaslahatan itu sesuai dengan tujuan-tujuan dan hukum-hukum *syara'* secara garis besar (al-Buthi:330).

D. Syarat-syarat Kaidah *Mashlahah Mursalah*

Dalam merumuskan kaidah atau menetapkan hukum para ulama berpegang dengan prinsip *al-ihtiyath* (sikap berhati-hati), termasuk ketika mengambil sikap tentang

eksistensi kaidah *mashlahah mursalah* sebagai hujjah dan kaidah penetapan hukum. Atas dasar prinsip ini, maka mereka telah mengemukakan syarat-syarat untuk diterimanya mashlahah mursalah sebagai kaidah penetapan hukum.

Sebagian besar ulama Syafi'iyah, seperti al-Ghazali, al-Baidhawi, Ibn as-Subki, mengemukakan tiga syarat sebagai berikut:

1. *Mashlalah* itu *dharuriyah*, bukan *hajjiyah* atau *tahsiniyah*. Yakni dimaksudkan untuk memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Adapun masalah hajjiyah dan tahsiniyah tidak dapat ditetapkan dengan semata-mata pertimbangan maslahat. Menarik dikemukakan, bahwa dalam *Syifa' al- ghalil*, al- Ghazali membolehkan hal-hal yang *hajiyah* umtuk ditetapkan hukumnya dengan kaidah ini.
2. *Mashlalah* itu sifatnya umum atau universal (*kulliyah*), bukan tertentu atau partikular (*juz'yah*), yakni bukan kemaslahatan untuk sebagian manusia saja, tetapi harus menyeluruh, dapat berlaku pada setiap orang.
3. *Mashlalah* itu bersifat pasti (*qath'iyah*), bukan hanya dugaan kuat (*zhanniyah*). Dalam *Syifa' al-ghalil*, al-Ghazali menambahkan satu syarat lagi, yaitu kemaslahatan itu sesuai dan tidak bertentangan dengan *nash-nash*.

Sedangkan ulama-ulama Malikiyah dan sebagian Hanabilah telah menawarkan tiga syarat yang berbeda dari syarat yang dikemukakan oleh ulama Syafi'iyah. Syarat yang mereka tawarkan lebih menyentuh kepada substansi

mashalah mursalah, penggunaanya lebih luas dan lebih cenderung mengarah kepada menghilangkan kesempitan dalam hukum Islam. Syarat-syarat dimaksud, seperti dikemukakan oleh Imam asy-Syatibi (t.t.2:129-132), adalah:

1. *Mashlahah* itu sesuai dengan maksud-maksud *syara'*, sehingga tidak akan bertentangan antara maslahat dan dalil-dalil hukum. Jadi *mashlahah-mashlahah* itu harus termasuk jenis *mashlahah* umum yang hendak dicapai oleh *syara'*, meskipun tidak ada dalil yang khusus (spesifik) untuk itu.
2. *Mashlahah* itu substansinya masuk akal sehingga apabila diajukan atau dihadapkan kepada orang yang mempunyai nalar tinggi (*ahl al-'uqul*), ia akan menerimanya.
3. Hasil penerapan *mashlahah* itu akan dapat menghilangkan kesempitan atau kepicikan, yang memang diinginkan oleh *syara'*. Hal ini sesuai dengan firman Allah dalam Al-Qur`an surat al-hajj ayat 78, yang berbunyi:

   وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ

   Artinya: "*Allah tidak akan menjadikan kesempitan bagi kamu dalam agama*".

   Syarat-syarat semacam ini akan membawa kemudahan kepada manusia dan memberikan ruang gerak yang luas bagi ahli hukum untuk menetapkan hukum-hukum Allah dengan kaidah *mashlahah mursalah*.

Kendatipun demikian, kalau kita proyeksikan kepada penggunaan *mashlahah* pada masa-masa Shahabat, terutama yang dilakukan oleh 'Umar ibn al-Khaththab, adanya persyaratan-persyaratan semacam ini, termasuk yang ditawarkan oleh ulama Malikiyah sekalipun, merupakan suatu langkah "mundur". Karena pada masa itu *mashlahah* dalam arti generiknya yang ditonjolkan, tanpa mepertimbangkan syarat-syarat semacam ini. Tetapi mengingat syarat-syarat tersebut dirumuskan pada masa seringnya terjadi "pemerkosaan hukum", maka persyaratan yang ditawarkan oleh para ulama di atas dapat dipahami dan dimaklumi.

E. Kehujjahan *Mashlahah Mursalah*

Perlu dikemukakan terlebih dahulu, para ulama telah sepakat bahwa hukum-hukum ibadah tidak dapat ditetapkan berdasarkan kaidah atau metode *mashlahah mursalah*. Jadi dalam bidang ini para ulama telah sepakat bahwa *mashlahah mursalah* tidak dapat dijadikan hujjah karena kemaslahatan dalam ibadah ini telah dijelaskan oleh *asy-Syari'* melalui *nash*. Umpamanya firman Allah dalam Al-Qur`an surat al-Ankabut ayat 45, yang berbunyi:

إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ

Artinya: "*sesungguhnya sholat itu mencegah kejahatan dan kemunkaran*".

Dengan demikian, hukum-hukum yang dapat ditetapkan melalui kaidah *mashlahah mursalah* adalah hukum-hukum yang termasuk dalam kategori adat dan

muamalah. Hal ini sejalan dengan kaidah fiqh yang dirumuskan oleh para ulama:

الأَصْلُ فِى الْعَادَاتِ وَالْمُعَامَلَاتِ الإِلْتِفَاتُ إِلَى الْمَعَانِى

Artinya: "*hukum asaldalam masalah adat dan mu'amalah adalah mengikuti substansinya*".

Kendatipun demikian, secara teoritis, para ulama tidak sepakat dalam menjadikan *mashlahah mursalah* sebagai dasar dan metode penetapan hukum (Abdurrahman,1983:75):

1. Golongan Zahiriyah. Mereka mengikatkan diri dengan *nash-nash*, sehingga tidak mau mengambil atau menetapkan hukum kecuali sesuai dengan petunjuk *zhahir nash-nash*. Atas dasar ini, mereka tidak mau menjadikan *mashlahah muslahah* sebagai dasar penetapan hukum, karena tidak berdasarkan *zhahir nash*. Mereka memandang bahwa orang- orang yang mempertimbangkan *mashlahah* semacam ini termasuk orang yang "mengatasnamakan Allah", padahal mengikutinya adalah mengikuti sesuatu yang *fasid*, dan mengikuti hukum beradasarkan akal semata-mata.
2. Golongan Syi'ah Imamiyah. Mereka mengambil kemaslahatan dari *nash* melalui *'illat- 'illat* dan tujuan-tujuan *nash*. Mereka meng-*qiyas*-kan sesuatu topic yang tidak ada *nash* hukumnya kepada sesuatu yang ada *nash*-nya berdasarkan tanda *'illat* sebagai petunjuk spesifik (*syahid khash*). Mereka tidak mau mengambil *mashlahah* kecuali ada petunjuk spesifik (*syahid khash*) itu, dengan alasan menjaga terjadinya percampuran antara

mashlahah mauhumah dan *mashlahah haqiqiyah*. Mereka memandang bahwa mengamalkan *mashlahah mursalah* berarti membuka pintu seluas-luasnya bagi para hakim dan penguasa untuk mengikuti hawa nafsunya dengan kemasan (*shibghah*) *mashlahah*.

3. Golongan yang memandang bahwa setiap *mashlahah* yang masuk dalam kategori yang diakui *asy-Syari'* adalah *mashlahah* yang mencakup dan bertujuan memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.maslahah mursalah dapat dipegangi, hanya jika dekat dengan makna-makna, dalil-dalil yang tetap (jelas).
4. Golongan yang memegangi *mashlahah mursalah* secara mutlak dan menetapkan hukum atas dasar kaidah ini secara mutlak. Ringkasnya, golongan ini beramal dengan *mashlahah mursalah* secara mutlak. Apabila kita mencoba mencermatinya maka pada dasarnya dapat diringkaskaan kepada dua kelompok, yaitu golongan ulama yang mengakui *mashlahah mursalah* sebagai kaidah perluasn makna dan golongan yang menolaknya. Masing-masing golongan mempunyai variasi-variasi tertentu.

F. Agenda Kerja Kaidah *Mashlahah Mursalah*

Adapun agenda kerja kaidah *mashlahah mursalah* adalah sebagai berikut: *Pertama*, menentukan masalah, dalam hal ini tentunya masalah hukum. *Kedua*, merumuskan masalah yang akan dicari ketetapan hukumnya. *Ketiga*, mencari dalil-dalil umum yang mengandung nilai-nilai universal yang relevan dengan persoalan yang akan dicari ketetapan hukumnya. *Keempat*, menghubungkan nilai-nilai *mashlahah* kepada masslah yang akan dicari ketetapan

hukumnya. *Kelima*, menemukan (menetapkan) hukum masalah yang telah dirumuskan.

G. Perbedaan Antara *Mashlahah Mursalah* dan *Istihsan*

Memperhatikan konsep *mashlahah mursalah* dan *istihsan*, dipandang dari segi tujuannya yaitu untuk mendatangkan kemaslahatan dan atau menolak ke-*mudharat*-an, tampaknya tidak mempunyai perbedaan yang signifikan. Tetapi dari segi ada-tidaknya dalil yang terlibat dalam proses penggunaan kaidah tersebut, terlihat perbedaannya. *Mashlahah mursalah* digunakan ketika tidak ada dalil spesifik dan tidak ditemukan *syahid* yang disebut *'illat* pada dalil untuk di-*qiyas*-kan (ini perbedaannya dari *qiyas*). Sedangkan *istihsan* digunakan untuk melakukan sikap eklektis atau sikap beralih dari satu dalil ke dalil yang lain, karena berdasarkan estimasi akan dapat mendatangkan kemaslahatan dari kesejahteraan bagi masyarakat dalam tataran aplikatifnya atau peralihan tersebut dapat terjadi. Dari hukum berdasarkan *qiyas jali* ke *qiyas khafi*, dari hukum umum ke hukum khusus, dan dari hukum universal (*kulli*) ke hukum partikular (*juz'i*). Tegasnya, *mashlahah mursalah* tidak terkait dengan masalah dalil partikular (*juz`i*), sedangkan *istihzan* terkait dengan beberapa dalil dalam penerapan dalil.

معهد نور الاسلام

PONDOK PESANTREN NURUL ISLAM
PUTRA-PUTRI SERIBANDUNG

MENERIMA PENDAFTARAN
SANTRIWAN/WATI BARU
TP. 2020/2021

TINGKAT :

- **MADRASAH TSANAWIYAH (MTs)**
- **MADRASAH ALIAYH (MA)**
- **SEKOLAH MENENGAH ATAS (SMA YAA)**

Jl. KH. Anwar Ds. II Seribandung, Kec. Tanjung Batu
Kab. Ogan Ilir Sumatera Selatan
Telp. 0812 9679 867, 0853 6820 1291

VISI MISI DAN TUJUAN

Visi :

"Terwujudnya kader Ulama yang mempunyai wawasan Ilmu pengetahuan serta Intelektual serta menjadi muslim yang berkualitas berjiwa Ikhlas, Kritis dan jujur yang di motivasi oleh iman dan taqwa"

Misi :

Memberikan pengetahuan atau kompetensi dalam ilmu keislaman, kewarganegaraan, sain dan teknologi, menyiapkan kader alumni yang bersikap humanis, obyektif profesional dan berakhlak mulia sertan mampu mengimplementasikan nilai-nilai keislaman dalam kehidupan sehari-hari.

Tujuan :

Untuk memenuhi kebutuhan tenaga ahli dibidang agama islam sesuai dengan tuntunan pembangunan negara dalam rangka peningkatan mutu santri pada madrasah dan Pondok Pesantren Nurul Islam Seribandung untuk menyiapkan lulusan (alumni) yang memiliki kemampuan dasar keagamaan dan sosial kemasyarakatan yang diperlukan.

Program Unggulan Ciri Khas Sejak dulu s/d sekarang tetap digunakan

1. Mengkaji Kitab Kuning
2. Menghafal Al-Qur'an 30 Juz
3. Mutholaah/Muzakarah
4. Tilawah Al-Qur'an (ngaji lagu)
5. Marhabah dan Barzanji Nazhom
6. Muhadhoroh
7. Mentafsirkan Al-Qur'an
8. Mengkaji Ilmu Tajwid
9. Ilmu Ibadah kemasyarakat Tahlil, Do'a-do'a Acara(Pernikahan,Hitanan, Perri Haji an Umrah, Baru Lahir, Ta'ziah, Nunggu Rumah baru Dll)

Kegiatan Ekstrakulikuler

1. Kepramukaan
2. Kursus Keterampilan
3. Kursus Bahasa Arab dan Bahasa Inggris
4. Kursus Komputer

PERSYARATAN

1. Sehat jasmani dan rohani
2. Calon santri harus diantar oleh orang tua/wali
3. Bersedia diasramakan, mematuhi Peraturan dan tata tertib, serta disiplin pondok
4. Bersedia untuk menandatangani surat pernyataan santri
5. Bersedia mengisi formulir pendaftaran
6. Surat keterangan kesehatan dari dokter
7. Print-out NISN (Nomer Induk Siswa Nasional) 3 lembar
8. Surat keterangan dari sekolah asal (model F-4)
9. Photo Copy Ijazah terakhir yang telah dilegalisir = 3 lembar
10. Surat Kelulusan Dilegalisir = 3 lembar
11. Photo copy Akta Kenal Lahir/surat Kelahiran = 3 lembar
12. Photo Copy KK (Kartu Keluarga)= 3 lembar
13. Photo copy KTP Ayah dan Ibu, masing-masing = 3 lembar
14. Pas Photo ukuran 3x4 = 5 lembar, dan 4x6 = 3 lembar
15. Semua berkas dimasukkan dalam 3 map masing-masing (1 berkas 1map)
16. Map kertas kambing warna biru untuk Mts dan warna merah untuk MA, SMA YAA warna kuning.

SANTRI YANG BERPRESTASI HAFALAN AL-QUR'AN MINIMAL 10 JUS AKAN DIIKUT SERTAKAN SELEKSI PROGRAM STUDY KE LUAR NEGERI (TIMUR TENGAH)

Poto-poto Kegiatan Ekstrakulikuler

Contact Person :

Ustazd Darwis Hada	:	0812 9679 867
Muzahim, SE	:	0852 6862 3825
Ustazd D. Wildan Fauzan, S.Ag	:	0813 6764 0853

BAB VI

'URF (ADAT KEBIASAAN)

A. Pengertian

Salah satu kaidah perluasan makna *nash* yang dapat dipertimbangkan dalam penetapan hukum Islam guna *ri'ayah al-maslalah* adalah *'urf* atau adat kebiasaan. Secara etimologis, *'urf* berarti *ma'rifah.* Kemudian kata itu digunakan untuk sesuatu yang dikenal dan dianggap baik (*ma'ruf*), serta diterima oleh akal sehat, seperti dipahami makna *al-ma'ruf* lawan kata *al-munkar* dalam firman Allah surat al-A'raf ayat 157, seperti yang akan dikemukakan di sub bab tentang kehujjahannya.

Sedangkan menurut istilah para ulama *usul al-fiqh*, *urf* itu didefinisikan dengan rumusan yang variatif. Penulis tampaknya hanya akan mengemukakan definisi-definisi yang dapat dianggap representatif, yaitu:

1. Wahbah az-Zuhaili (1995 97) merumuskan:

الْعُرْفُ : مَا اعْتَادَهُ النَّاسُ وَسَارُوْا عَلَيْهُ مِنْ كُلِّ فِعْلٍ شَاعَ بَيْنَهُمْ،أَوْ لَفْظٌ تَعَارَفُوْا إِطْلَاقَهُ عَلَى مَعْنًى خَاصٍّ لَا تأْلِفُهُ اللُّغَةُ وَلَايَتَبَادَرُ غَيْرُهُ عِنْدَ سَمَاعِهِ

Artiny: *"Sesuatu yang menjadi kebiasan manusia dan mereka mengikutinya dari setiap perbuatan yang tersebar (terkenal) di kalangan mereka, ataupun suatu lafazh yang telah mereka kenal penggunaan umumnya*

untuk pengertian tertentu, bukan dalam pengertian kebahasaan, dan ketika mendengar lafazh itu, tidaklah segera mereka pahami makna lain."

2. Ada lagi definisi yang merumuskan, bahwa yang dinamakan *urf* adalah:

مَااسْتَقَرَّ فِى النُّفُوْسِ مِنْ جِهَةِ الْعُقُوْلِ وَتَأَلَّقَتْهُ الطِبَاعُ السَّلِيْمَةُ بِالْقَوْلِ

Artinya: *"Sesuatu yang telah tetap dalam jiwa dari segi dapatnya diterima oleh akal, yang sehat dan watak yang benar."*

3. Ahmad Fahmi Abu Sunnah (t.t: 8) yang merumuskan

هُوَ الْأَمْرُ الْمُتَكَرِّرُ مِنْ غَيْرِ عَلَاقَةٍ عَقْلَانِيَّةٍ

Artinya: *"Perkara yang dilakukan secara berulang-ulang, tanpa adanya hubungan rasional."*

4. Az-Zarqa (1968 84) merumuskan:

عَادَةُ جُمْهُوْرِ قَوْمٍ فِى قَوْلٍ أَوْفَعْلٍ

Artinya: *"Suatu kebiasaan mayoritas kaum, baik berupa perkataan maupun perbuatan."*

Kalau kita perhatikan secara seksama, apa yang telah dirumuskan oleh para ulama tentang *'urf,* maka kita dapat memahami bahwa pada dasarnya ada dua kata yang sering dikemukakan ketika membicarakan masalah perluasan makan *nash* dalam penetapan hukum Islam

melalui *al-'urf* ini, yaitu kata *al-'urf* itu sediri dan kata *al-adat*.

Dalam kajian ilmu *ushul al-fiqh*, terdapat dua kecendrungan pendapat ulama mengenai hal ini, yaitu:

1. Ulama yang membedakan antara keduanya. Menurut mereka *al-adat* adalah sesuatu yang dikerjakan secara berulang-ulang tanpa adanya hubungan rasional, seperti yang telah dikemukakan oleh Abu Sunnah di atas. Definisi yang dikemukakan oleh Abu Sunnah di atas mengandung pengertian sangat luas, ia dapat bersumber subjektivitas pribadi seperti kebiasaan tidur, makan, minum, atau bersumber dari objektivitas masyarakat seperti kebiasaan melakukan upacara tertentu, atau bersumber dari *nature* seperti kebiasaan cepat atau lambatnya seseorang menjadi baligh, atau bersumber dari hawa nafsu dan ahklak *mazmumah* seperti kebiasaan mabuk-mabukan dan lain-lain. Tetapi perlu dicatat bahwa berulang-ulangnya perbuatan itu tidak ada hubungan rasionalitas berupa hubungan kausalitas.

   Sedangkan *al-'urf* adalah kebiasaan mayoritas suatu kaum, baik dalam perkataan maupun perbuatan, seperti yang telah dikemukakan oleh az-Zarkah di atas. Dengan demikian, *al-adat* lebih luas dari *al-'urf*. Sebab kriteria *al-'urf* berdasarkan definisi ini adalah kebiasaan tersebut berlaku bagi kebanyakan orang di daerah tertentu, bukan kebiasaan pribadi.secara etimologis, kedua kata ini memang telah berbeda artinya. *Al-'urf* berarti sesuatu yang baik atau dianggap baik, sedangkan

al-adat berarti tradisi, atau aktivitas yang dilakukan secara berulang.

2. Ulama yang menyamakan kedua kata tersebut, umpamanya Khallaf (1968:89). Dalam hal ini ia mengatakan bahwa *al-'urf* adalah sesuatu yang telah dikenal oleh masyarakat dan mereka telah melakukannya, baik perkataan,perbuatan atau meninggalkan sesuatu. Selanjutnya dia mengatakan bahwa dalam term para ahli hukum syara', tidak ada perbedaan antara *al-'urf* dan *al-adat*. Hemat penulis, pandangan Khallaf yang menyamakan keduanya adalah dalam konteks pengertian yang khusus, yakni *al-'urf* dan *al-adat* dalam arti kebiasaan yang berlaku bagi kebanyakan orang, ukan kebiasaan pribadi. Dalam pengertian dan konteks inilah, kaidah *al-adah muhakkamah* dapat diterapkan untuk mendukung eksistensi atau keberadaan *al-'urf* sebagai kaidah perluasan makna.

B. Macam-macam *'Urf*

Berdasarkan bentuknya, menurut Abdul Wahhab Khallaf dan Wahbah az-Zuhaili, *'urf* tersebut dapat dibagi kepada dua macam, yaitu:

1. *'Urf 'amali*, yaitu suatu kebiasaan masyarakat yang berkaitan dengan perbuatan. Umpamanya kebiasaan masyarakat melakukan jual beli *ta'athi*, tanpa melakukan ijab-qabul dengan lafazh.
2. *'Urf qauli,* yaitu suatu kebiasaan masyarakat dalam menggunakan suatu ungkapan tertentu untuk makna tertentu. Umpamanya kata *al-walad* yang diartikan

dengan *adz-dzakar* (laiki-laki), tidak masuk perempuan (*untsa*). Contoh lain, sebutan *al-lahm* untuk arti daging, tidak masuk daging ikan sekalipun ia adalah juga daging (Khallaf, 1968: 89; az-Suhaili, 1995: 97).

Berdasarkan jenisnya, baik *'amali* maupun *qauli,* menurut Wahbah az-Zuhaili dapat dibagi kepada dua bagian (az-Zuhaili, 1995: 97), yaitu:

1. *'Urf 'amm,* yaitu: Sesuatu yang sudah saling dikenal oleh kebanyakan penduduk suatu wilayah dalam satu waktu, seperti mereka mengenal tentang akad *istishna'* (akad pesanan atau indent), memasuki kamar mandi tanpa menentukan rentang waktu berada di dalamnya, dan lain-lain.
2. *'Urf khash,* yaitu: Sesuatu yang sudah saling dikenal oleh penduduk suatu wilayah atau daerah atau di kalangan tertentu, seperti keumuman lafazh *ad-dabbah* dalam kebiasaan penduduk Irak khusus untuk makna kuda; dan menjadikan daftar atau neraca perdagangan sebagai hujjah (alasan hukum) untuk menetapkan utang-piutang.

Sedangkan berdasarkan validitasnya atau menurut pengakuan *syara'* atau tidaknya, menurut Abdul Wahhab Khallaf, *'urf* juga dapat dibagi kepada dua bagian (Khallaf (1968:89), yaitu:

1. *'Urf shahih,* yaitu sesuatu yang telah dikenal oleh masyarakat, tidak bertentangan dengan dalil *syara'*, tidak menghalalkan yang diharamkan dan tidak membatalkan kewajiban. Seperti *'urf* masyarakat tentang transaksi *istishna'* (indent), mendahulukan atau menangguhkan

mahar dalam perkawinan, tidak bergaul antara suami isteri sebelum isteri menerima mahar, dalam masa pertunangan suatu pemberian laki-laki berupa perhiasan atau pakaian hanya dianggap sebagai hadiah, bukan mas kawin atau mahar.

2. *'Urf fasid,* yaitu sesuatu yang telah dikenal masyarakat, tetapi bertentangan dengan *syara'* atau menghalalkan yang diharamkan dan membatalkan yang wajib. Seperti *'urf* masyarakat yang banyak kemunkaran dalam perayaan kelahiran nabi, dalam perkumpulan-perkumpulan, kebiasaan mereka memakan riba' dan transaksi yang mengandung unsur perjudian, '*aqad ribawi* (transaksi mengandung riba') dan lain-lain.

'Urf shahih hendaklah dipertimbangkan oleh para mujtahid atau ahli hukum dalam penetapan hukum Islam, demikian juga di pengadilan hendaklah dijadikan suatu pertimbangan oleh hakim dalam memberikan suatu keputusan hukum. Karena mempertimbangkan *'urf shahih* ini adalah dalam rangka merealisir kemaslahatan masyarakat. Sedangkan *'urf fasid* hendaklah ditinggalkan, bahkan harus diberantas, karena bertentangan dengan dalil-dalil *syara'*.

C. Kehujjahan *'Urf*

Para ulama *ushul al-fiqh* telah sepakat, bahwa *'urf fasid* tidak dapat dijadikan sebgai hujjah atau alasan hukum, karena ia bertentangan dengan dalil-dalil dan hukum-hukum *syara'*.

Sedangkan *'urf shahih*, maka dapat diterima sebagai kaidah perluasan makna *nash*, karena ia tidak bertentangan

dengan syariah dan tidak merusak dasar-dasar syariah. Dalam konteks inilah para ulama merumuskan kaidah fiqih, umpamanya:

الْعَادَةُ مُحَكَّمَةٌ

Artinya: *"Adat kebiasaan itu dapat dijadikan hukum."*

الثَّابِتُ بِالْعُرْفِ ثَابِتٌ بِالشَّرْعِ

Artinya: *"Yang tetap (berlaku) berdasarkan urf tetap (berlaku) pula berdasarkan syara'."*

الثَّابِتُ بِالْعُرْفِ كَالثَّابِتِ بِالنَّصِّ

Artinya: *"Yang tetap (berlaku) berdasarkan urf seperti tetap (belaku)berdasarkan nash."*

Adapun dalil tentang *'urf* dapat dijadikan sebagai *hujjah* atau alasan untuk melakukan perluasan makna dapat dipahami dari ayat dan hadits di bahwa ini, yaitu:

1. Firman Allah dalam Al-Qur`an surat al-A'raf ayat 157, yang berbunyi:

ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا
عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ
ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ
إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۚ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ

وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُواْ ٱلنُّورَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ ۙ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ

Artinya: *"(yaitu) orang-orang yang mengikut rasul, Nabi yang Ummi yang (namanya) mereka dapati tertulis di dalam Taurat dan Injil yang ada di sisi mereka,* ***yang menyuruh mereka mengerjakan yang ma'ruf dan melarang mereka dari mengerjakan yang mungkar*** *dan menghalalkan bagi mereka segala yang baik dan mengharamkan bagi mereka segala yang buruk dan membuang dari mereka beban-beban dan belenggu-belenggu yang ada pada mereka. Maka orang-orang yang beriman kepadanya. memuliakannya, menolongnya dan mengikuti cahaya yang terang yang diturunkan kepadanya (Al Quran), mereka Itulah orang-orang yang beruntung".*

Muhammad Rasyid Ridha (1367.H.9:227), ketika menafsirkan ayat ini, mengatakan bahwa *al-ma'ruf* adalah sesuatu yang diakui oleh akal sehat tentang kebaikannya dan hati yang bersih merasa senang dengan adanya manfaat di dalamnya, pantas untuk kehidupan, sehingga bagi orang-orang yang berakal sehat dan *inshaf,* tidak mungkin menolak atau menentangnya bila dimasukkan ke dalam *syara'*, sedangkan *al-munkar* adalah sesuatu yang diingkari oleh akal sehat dan menjadikan hati lari darinya dan menjadikannya enggan untuk melakukannya.

2. Firman Allah dalam Al-Qur`an surat al-A'raf ayat 199, yang berbunyi:

خُذِ ٱلۡعَفۡوَ وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡجَٰهِلِينَ ١٩٩

Artinya: *"Jadilah Engkau Pema'af dan suruhlah orang mengerjakan yang ma'ruf, serta berpalinglah dari pada orang-orang yang bodoh"*.

Ayat ini senada dengan makna ayat di atas, yaitu menyuruh supaya kaum muslimin berbuat yang *mama'ruf.*

3. Hadits *mauquf*, berupa ucapan Abdullah ibn Mas'ud, salah seorang sahabat Rasul saw., yang berbunyi:

فَمَا رَآهُ الْمُسْلِمُوْنَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَاللهِ حَسَنٌ

Artinya: *"Maka apa yang dipandang baik oleh kaum muslimin, maka adalah baik di sisi Allah."*

Atas dasar dalil-dalil di atas, maka dipahami bahwa *'urf shahih* dapat dijadikan sebagai kaidah atau metode perluasn makna dalam penetapan hukum. Sebab, *'urf* itu sangat dikenal oleh masyarakat, menjadi kebutuhan mereka, dapat menolak ke-*mudharat*-an dalam pergaulan atau interaksi sosial.

Kendatipun demikian, *'urf* ini sesungguhnya bukanlah petunjuk perluasan makna yang berdiri sendiri. Tetapi, ia difungsikan sebagai media yang beriringan dengan pengamalan *mashlahah mursalah*, memelihara

penafsiran *nash-nash*, mengkhususkan yang umum, membatasi yang mutlak, terkadang meninggalkan *qiyas* dan menjadikannya sebagai biadang ijtihad dalam perkara-perkara yang terjadi kemudian (az-Zuhaili, 1995: 99).

Sebab itu, kata az-Zuhaili lebih lanjut, para ulama telah merumuskan kaidah yang berbunyi:

كُلُّ مَا وَرَدَ بِهِ الشَّرْعُ مُطْلَقًا وَلاَضَابِطَ لَهُ فِيْهِ فِى اللُّغَةِ يَرْجِعُ فِيْهِ إِلَى الْعُرْفِ

Artinya: *"Segala sesuatu yang didatangkan syara' secara mutlak, dan tidak ada pembatasan di dalamnya, bahkan juga tidak ada pembatasan dari aspek kebahasaan, maka keberlakuaannya kembali kepada uruf (adat kebiasan)."*

Sebagai contoh dari kaidah ini adalah: Seperti menjaga benda supaya tidak kecurian, batas perpisahan dalam jual-beli untuk menentukan *khiyar* atau penggantian barang yang rusak, waktu dan ukuran batas maksimal-minmal *haidh* bagi perempuan, cara dan kriteria *ihya` al-mawat* (pembukaan dan pengelolaan lahan terbengkalai), dan lain-lain.

D. Pengamalan dan Syarat-Syarat *'Urf*

Para ulama fiqih telah mengamalkan atau memperaktekkan tuntutan *'urf* dalam banyak kasus, seperti dikemukakan oleh Ibn Abidin yang dikutip oleh az-Zuhaili (1995: 99). Di antaranya adalah: kebolehan *istishna'* (akad pesanan atau indent), karena telah dikenal oleh masyarakat

dan memang dibutuhkan oleh mereka, padahal hal itu termasuk dalam kategori jual-beli sesuatu yang *ma'dum* (jual-beli yang bendanya belum ada), yang keluar dari aturan umum jual-beli.

Kemudian, dibolehkan menghiasi rumah dengan perhiasan yang indah sebelum atau dalam acara resepsi pernikahan, dan masuknya bagian atas rumah ketika rumah itu dibeli sekalipun tidak dinarasikan dalam akad, atau transaksi jual-beli atas dasar *haq al-irtifaq,* semua itu karena mengamalkan *'urf* yang berlaku dalam masyarakat.

Kemudian, sah mensyaratkan perbaikan sebagian alat-alat modern seperti kulkas, jam, radio, televisi, dan lain-lain, berdasarkan perhitungan penjual secara cuma-cuma ketika rusak pada masa tertentu, karena mengamalkan *'urf*, padahal ada larangan *syara'* tentang jual-beli bersyarat.

Contoh lain adalah bolehnya lafazh-lafazh atau ucapan-ucapan *waqif* berdasarkan kebiasan (*'urf*) yang berlaku pada masanya. Muhammad ibn Hasan asy-Syaibani membolehkan mewakafkan benda-benda bergerak, karena mengamalkan *'urf* masyarakat, padahal wakaf menurut ulama Hanafiyah bersifat tetap atau tidak bergerak (az-Zuhaili, 1995: 100).

Adapaun syarat-syarat pengamalan *'urf* menurut para ulama *uhsul al-fiqh,* seperti dikemukakan oleh Mushthafa az-Zarqa 1968: 873), adalah sebagai berikut:

1. Bahwa *'urf* itu berlaku secara umum. Dengan ungkapan lain, *'urf* itu berlaku dalam mayoritas kasus yang terjadi dalam masyarakat, dan keberlakuannya tersebut dianut oleh kebanyakan masyarakat tersebut.
2. Bahwa *'urf* tersebut telah memasyarakat pada saat persoalan yang akan ditetapkan aturan hukumnya itu

muncul. Dengan ungkapan lain, keberadaan *'urf* yang akan dijadikan sebagai sandaran hukum itu harus lebih dahulu dibandingkan kasus yang akan ditetapkan hukumnya. Manakala *'urf* itu yang datangnya lebih kemudian, maka tidaklah dapat dipertimbangkan sebagai sandaran hukum yang sedang dihadapi. Hal ini sesuai dengan kaidah yang berbunyi: لَاعِبْرَةَ لِلْعُرْفِ الطَّارِئِ , Artinya: *"Tidaklah dapat dipertimbangkan 'urf yang datang kemudian."*

3. Bahwa *'urf* itu tidak bertentangan dengan ungkapan jelas dalam suatu transaksi. Dengan ungkapan lain, dalam suatu transaksi manakala kedua belah pihak telah menentukan secara jelas hal-hal yang mesti dilakukan, umpamanya dalam kasus membeli satu unit mobil. Telah ada kesepakatan antara penjual dan pembeli secara jelas bahwa mobil tersebut akan dibawa sendiri oleh pembeli ke rumahnya. Walaupun seandainya, menurut kebiasaan bahwa mobil itu diantarkan oleh pihak penjual, namun karena telah ada kesepakatan maka pembeli boleh membawanya sendiri. Dengan demikian, *'urf* atau kebiasan boleh tidak diberlakukan.
4. Bahwa *'urf* itu tidak bertentangan dengan *nash*, baik Al-Qur`an atau hadits. *'Urf* yang bertentangan dengan *nash* tidak dapat dijadikan sebagai sandaran hukum, sebagai *'urf* baru dapat dijadikan sebagai hujjah atau alasan hukum, manakala tidak bertentangan dengan *nash*.

.

E. Perubahan *'Urf* Berakibat Perubahan Hukum

Seperti telah dikemukakan, bahwa adat atau *'urf* itu dapat dijadikan sebagai sandaran hukum. Hal ini tercermin dalam kaidah yangn berbunyi:

الْعَادَةُ مُحَكَّمَةٌ

Artinya: *"Adat kebiasaan itu dapat dijadikan sandaran hukum."*

'Urf atau adat istiadat suatu masyarakat tentu saja dapat berubah, dengan berubahnya waktu, tempat dan situasi. Pertanyaannya, apabila adat atau 'urf berubah maka apakah hukum jug berubah? Dalam menjawab persoalan ini, Imam Ibn Qayyim dalam bukunya *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin* (Ibn Qayyim, 1977. 3: 14) telah merumuskan kaidah yang berbunyi:

تَغَيُّرُ الْفَتْوَى وَاخْتِلَافُهَا بِحَسَبِ تَغَيُّرِ الْأَزْمِنَةِ وَالْأَمْكِنَةِ وَالْأَحْوَالِ وَالنِّيَّاتِ وَالْعَوَائِدِ

Artinya: *"Perubahan dan perbedaan fatwa disebabkan perubahan masa, tempat, situasi, tujuan dan kebiasaan"*

Kaidah yang dikemukakan Ibn Qayyim ini sangat signifikan dengan persoalan ini, yang karena itu siapapun yang mengkaji tentang *'urf* sebagai menjadi sandaran hukum hendaklah memahami dengan baik kaidah ini. Urgensi kaidah ini adalah jelas, bahwa hukum Islam itu bertujuan untuk merepons dan menjawab berbagai tantangan masyarakat yang selalu berubah dan maju, perubahan dan kemajuan tersebut termasuk hal-hal yang terkait dengan masa, tempat, situasi, tujuan dan kebiasaan-kebiasaan yang dipengaruhi oleh berbagai faktor, termasuk ilmu pengetahuan dan teknologi. Ketika terjadi perubahan *'urf* maka hukum yang telah ditetapkan berdasarkan *'urf* tersebut hendaklah diubah juga, haruslah disesuai dengan kondisi yang sedang dihadapi oleh masyarakat kontemporer. Tanpa

perhatian terhadap perubahan, maka hukum fiqih itu akan menjadi statis, padahal watak dari fiqih tersebut adalah dinamis.

Sebagai contoh sederhana dapat dikemukakan sebagai berikut: Sebagian ulama fiqih berpendapat bahwa seseorang tidak dibenarkan menerima upah sebagai guru yang mengajarkan Al-Qur`an, baik mengajarkan cara membacanya maupun mengajarkan substansi yang dikandungnya, yakni mengajarkan ajaran-ajaran yang ada di dalam Al-Qur`an, terutama yang terkait dengan ibadah, seperti tentang shalat, puasa dan tentang ibadah haji. Sebab, hidup para guru agama tersebut telah dijamin oleh *Baitul Mal* atau perbendaharaan negara. Tetapi, seiring dengan perubahan masa dan kebiasaan, yaitu *Baitul Mal* tidak mampu lagi menjalankan fungsi tersebut, maka para ulama kontemporer mengubah pandangan hukum yang berdasarkan *'urf* di atas, sehingga mereka ini telah membolehkan guru agama tersebut menerima upah atau honorarium atas pekerjaan mereka sebagai pengajar Al-Qur`an dan ajaran-ajaran agama lainnya.

F. Agenda Kerja Kaidah *'Urf*

Sebelum mengemukakan agenda kerja kaidah *'urf*, terlebih dahulu perlu dikemukakan bahwa mencermati eksistensi *'urf* dan pandangan para ahli hukum Islam, terlihat bahwa kaidah *'urf* ini pada dasarnya bukanlah petunjuk pencarian hukum yang berdiri sendiri, yang terlepas dari dalil-dalil dalam proses penetapan masalah hukum. Ia adalah sebagai media untuk memahami makna-makna *nash-nash* terutama dalam konteks realitas masyarakat. Sebagai media, maka *'urf* dapat berfungsi sebagai pengkhusus *nash* yang umum atau pembatas (*taqyid) nash-nash* yang mutlak.

Bahkan '*urf* dapat dijadikan sebagai standar dan etika perilaku untuk mendukung terwujudnya penerapan hukum yang dinamis. Imam Al- Qarafi seperti dikutip Khallaf (1984:211) mengemukakan: apabila pendatang dari daerah lain berkunjung ke daerahmu, janganlah kamu memaksakan untuk melakukan adat yang biasa atau membudaya di daerah kamu, atau menurut yang telah diterangkan dalam kitab-kitabmu. Itulah sikap yang benar dan baik. Bersikap statis dalam menanggapi persoalan yang berbeda dan berubah merupakan langkah penyesatan terhadap agama, dan tidak mengetahui realitas kaum muslimin yang sebenarnya dan maksud-maksud ulama salaf terdahulu.

Adapun agenda kerja kaidah '*urf* adalah sebagai berikut: *pertama,* menentukan masalah, dalam hal ini adalah masalah hukum. *Kedua,* merumuskan masalah yang akan dicari ketetapan hukumnya. *Ketiga,* mengidentifikasi *'urf* dan kemungkinan hubungan fungsional dengan dalil-dalil. *Keempat,* memastikan tidak ada pertentangan anatara '*urf* dan dalil-dalil. *Kelima,* menentukan (menemukan) hukum masalah yang dikaji.

مدرسة نور الإسلام فترا ران فتري
دسري بندوغ

BAB VII

ISTISHHAB

A. Pengertian

Secara kebahasaan, kata *istishhab* berarti menemani atau menjadikan shahabat atau menuntut bersahabat (*thalab al-mushahabah*)**.** Sedangkan secara kemaknaan atau menurut istilah para ulama *ushul al-fiqh,* istilah *istishhab* telah didefinisikan secara berbeda, seperti terlihat dalam uraian berikut ini, yaitu:

1. Imam Asy-Syaukani dalam kitabnya *Irsyad al-Fuhul* mengemukakan, bahwa *istishhab* adalah:

   بَقَاءُ الْأَمْرِ مَا لَمْ يُوْجَدْ مَا يُغَيِّرُهُ

   Artinya: *"Tetap berlakunya sesuatu, selama tidak ditemukan dalil yang mengubahnya."*

2. Ibn Qayyim dalam *I'lam al-Muwaqqi'in* (1977. 1: 339) merumuskan, bahwa *istishhab* adalah:

   إِسْتِدَامَةُ مَا كَانَ ثَابِتًا وَنَفْيُ مَا كَانَ مَنْفِيًّا حَتَّى يَقُوْمَ دَلِيْلٌ عَلَى تَغَيُّرِالْحَالِ

   Artinya: *"Mengekalkan berlakunya suatu hukum yang telah ada, atau menafikan suatu hukum yang memang tidak ada, hingga ada dalil lain yang mengubah keadaan tersebut."*

   Dengan ungkapan lain, *istishhab* adalah menetapkan berlakunya hukum yang telah ada, atau

meniadakan apa yang memang tidak ada hingga ada dalil yang dapat mengubah kedudukan berlakunya hukum tersebut.

3. Ibn Hazm mengatakan, bahwa istishhab adalah:

   بَقَاءُ حُكْمِ الْأَصْلِ الثّابِتِ بِالنُّصُوْصِ حَتَّى يَقُوْمَ الدَّلِيْلُ مِنْهَا علَى التَّغَيُّرِ

   Artinya: *"Mengekalkan hukum asal yang ada berasarkan nash, hingg ada dalil yang mengubah hukum tersebut."*

4. Menurut Imam al-Ghazali, *istishhab* adalah berpegang dengan dalil *'aqli* atau *syar'i* yang bukan kembali kepada tidak adanya pengetahuan, tetapi berpegang kepada dalil lain yang meniadakan perubahan suatu hukum (al-Ghazali, 133 H. 1: 128). Tegasnya, *istishhab* adalah berpegang kepada suatu dalil yang telah menetapkan suatu hukum sejak semula.

   Dari definisi-definisi di atas, maka dapat dipahami bahwa *istishhab* adalah mengekalkan hukum sesuatu menurut keadaan yang ada sebelumnya hingga ada dalil atau bukti yang dapat mengubahnya. Dengan ungkapan lain, *istishhab* adalah melestarikan hukum sesuatu yang telah ada sejak semula hingga ada dalil atau bukti yang mengubahnya. Umpamanya: *Pertama*, seseorang yang sejak semula yakin telah berwudhu`, lalu muncul keraguan dalam hatinya tentang kebatalan wudhu`nya. Maka berdasarkan *istishhab* hendaklah ia menetapkan (memantapkan) hukum semula, yaitu dia

tetap berwudhu`, tidak batal, kecuali ada dalil atau bukti yang meyakinkan bahwa dia telah batal. *Kedua,* Hasan menuduh Ahmad berutang kepadanya, tanpa ada bukti yang meyakinkan, maka berdasarkan *istishhab* Ahmad tersebut tidak mempunyai utang kepada Hasan, hingga ada bukti yang meyakinkan bahwa Ahmad benar-benar berutang kepada Hasan.

B. Macam-Macam *Istishhab*

Secara garis besar, *istihshab* ini dapat dibagi kepada dua macam, yaitu:

1. *Istishhab* berdasarkan kebolehkan sebagai hukum asal bagi sesuatu.

   Istishhab ini oleh para ulama *ushul al-fiqh*, sepert dikemukakan oleh Wahbah az-Zuhaili (1995: 113), disebut dengan

   إِسْتِصْحَابُ حُكْمِ الْإِبَاحَةِ الْأَصْلِيَّةِ

   Artinya: *"Istishhab berdasarkan hukum kebolehan menurut asalnya."*

   Dengan ungkapan lain, *istishhab* semacam ini dimaksudkan adalah bahwa hukum asal segala sesuatu adalah boleh, selama tidak ada dalil yang menunjukkan keharamannya. Sebagai contoh adalah:

   a. Semua pohon yang ada di hutan pada asalnya adalah milik bersama manusia, sehingga masing-masing boleh memanfaatkan pohon dan buahnya, sampai ada bukti bahwa pohon tersebut telah dimiliki oleh seseorang tertentu.

b. Contoh lain adalah: Semua makanan dan minuman yang tidak ditemukan dalil yang mengharamkannya, maka dihukumi (ditetapkan hukumnya) *mubah* atau dibolehkan. Sebab, sejak semula Allah menciptakan segala sesuatu yang ada di muka bumi ini boleh dimanfaatkan manusia.
c. Contoh lain, semua transaksi atau perikatan atau perjanjian yang diadakan manusia dalam pertukaran adalah *mubah,* boleh dilakukan, selama tidak ditemukan dalam yang melarangnya.

Tiga contoh di atas adalah berdasarkan *istishhab* berdasarkan bahwa hukum asal segala sesuatu adalah boleh atau *ibahah.* Hal ini berdasarkan firman Allah dalam Al-Qur`an surat al-baqarah ayat 29, yang berbunyi:

هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٍۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَىۡءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٩﴾

Artinya: *"Dia-lah Allah, yang menjadikan segala yang ada di bumi untuk kamu dan Dia berkehendak (menciptakan) langit, lalu dijadikan-Nya tujuh langit. dan Dia Maha mengetahui segala sesuatu".*

Ayat di atas menunjukkan bahwa segala sesuatu diciptakan untuk manusia, sehingga manusia dapat memanfaatkanya, kecuali ada dalil yang melarangnya.

Selain itu, ada dalil lain yang dapat dijadikan landasan yang mendukung keberadaan *istishhab* macam

pertama ini, yaitu firman Allah dalam Al-Qur`an surat al-A'raf ayat 32, yang berbunyi:

قُلۡ مَنۡ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخۡرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزۡقِۚ قُلۡ هِيَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا خَالِصَةٗ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِۗ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلۡأٓيَٰتِ لِقَوۡمٖ يَعۡلَمُونَ ٣٢

Artinya: *"Katakanlah: "Siapakah yang mengharamkan perhiasan dari Allah yang telah dikeluarkan-Nya untuk hamba-hamba-Nya dan (siapa pulakah yang mengharamkan) rezki yang baik?" Katakanlah: "Semuanya itu (disediakan) bagi orang-orang yang beriman dalam kehidupan dunia, khusus (untuk mereka saja) di hari kiamat." Demikianlah Kami menjelaskan ayat-ayat itu bagi orang-orang yang mengetahui.*

Dalam ayat ini seakan-akan bertanya *"Siapa yang berani mengharamkan perhiasan dan rezeki dari Allah?"*. Ungkaan ini sebenarnya Allah ingin menjelaskan kepada kita tentang dibolehkannya memanfaatkan perhiasan dan rezeki yang baik dari Allah tersebut. Dengan ungkapan lain, setiap orang dibolehkan memanfaatkan semua perhiasan dan rezeki yang baik yang berasal dari Allah, sampai ada dalil yang melarangnya.

2. *Istishhab* berdasarkan tidak ada hukum asal atau berdasarkan tidak adanya beban asal dalam hukum asal.

Dalam istilah ulama *ushul al-fiqh*, *istishhab* semacam ini, menurut Wahbah az-Zuhaili (1995: 114), disebut dengan:

إِسْتِصْحَابُ الْعَدَمِ الْأَصْلِي أَوِ الْبَرَائَةِ الْأَصْلِيَّةِ

Artinya: *"Istishhab berdasarkan tidak ada hukum asal atau berdasarkan tidak ada beban asal."*

Dengan ungkapan lain, *istishhab* ini karena tidak ada hukum asal atau karena memang sejak semula tidak ada beban untuk melakukan sesuatu. Atau tidak ada beban hukum *syara'* sampai ada dalil *syara'* yang menunjukkan adanya beban hukum *syara'*. Ada beberapa contoh yang dapat dikemukakan, yaitu:

a. Tidak ada kewajiban shalat fardhu enam kali sehari sehari-semalam, karena dalil yang ada hanya lima kali.
b. Tidak ada kewajiban menjalankan puasa bulan Rajab, sebab tidak ada dalil yang mewajibkannya.
c. Contoh lain, Hasan –tanpa ada catatan– mengaku mempiutangkan sejumlah uang kepada Ahmad. dalam hal ini, Ahmad dapat menyangkal pengakuan itu dan tidak ada kewajibannya untuk membayar. Hal ini berdasarkan *al-bara`ah al-ashliyah* (kebebasan beban sejak semula atau berdasarkan hukum asalnya), hingga Hasan dapat membuktikan pengakuannya itu. Perlu dicatat, bahwa perlunya pencatatan dalam berbagai hal, sebenarnya, mengisyaratkan betapa pentingnya adminsitrasi dalam hukum Islam.

3. *Istishhab* hukum yang ditetapkan berdasarkan ijma', tetapi keberadaan ijma' itu diperselisihkan.

   Istishhab semacam ini umpamanya, para ulama *ushul al-fiqh* menetapkan hukum berdasarkan ijma' bahwa manakala air tidak ada, seseorang boleh bertayammum untuk menunaikan shalat. Manakala shalatnya selesai ditunaikan maka dinyatakan sah, tidak perlu diulang lagi.

   Tetapi, manakala dalam keadaan sedang shalat ia melihat atau mengetahui ada air, apakah shalatnya harus dibatalkan untuk kemudian berwudhu`, atau shalat dengan tayammum itu diteruskan saja? Al-Amidi dalam *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam* (1981. 3: 127) memberikan jawaban pertanyaan ini, sebagai berikut

   a. Menurut ulama Malikiyah dan Syafi'iyah, orang tersebut tidak perlu membatalkan shalatnya, karena ada ijma' yang menyatakan bahwa shalat itu sah apabila dikerjaan sebelum melihat atau mengetahui ada air. Dalam pandangan mereka, hukum ijma' itu tetap berlaku sampai ada dalil yang menunjukkan bahwa ia harus membatalkan shalatnya.
   b. Menurut ulama Hanafiah dan Hanabilah, seseorang yang melakukan shalat dengan tayammum, dan ketika dalam keadaan sedang shalat melihat atau mengetahui ada air, haruslah membatalkan shalatnya, untuk kemudian berwudhu` dan mengulangi shalatnya tersebut. Menurut mereka, ijma' tidak dapat diterima tentang shanya shalat orang yang bertayammum sebelum melihat air, karena ijma' itu, menurut mereka, hanya terkait dengan hukum sahnya shalat

bagi seseorang dalam keadaan tidak ada air, bukan dalam keadaan air telah tersedia atau telah diketahui keberadaannya.

4. Istishhab disebabkan menurut akal dan *syara'* hukumnya tetap lestari.

Dalam istilah para ulama *ushul al-fiqh*, seperti dikemukakan oleh Wahbah az-Zuhaili (1995 114), disebut dengan:

إِسْتِصْحَابُ مَا دَلَ الْعَقْلُ وَالشَّرْعُ عَلَى ثُبُوْتِهِ وَدَوَامِهِ

Artinya: *" Istishhab berdasarkan apa yang ditunjuk akal dan syara' bahwa hukum itu adalah tetap atau lestari."*

Ibn Qayyim al-Jauziyah, menyebutnya dengan:

الْوَصْفُ الثَّابِتُ لِلْحُكْمِ حَتَّى يَثْبُتَ خِلَافُهُ

Artinya: *"Sifat yang tetap pada suatu hukum, hingga ada hukum yang berbeda darinya."*

Istishhab semacam ini dapat diberi contoh sebagai berikut, yaitu:

a. Tetap atau lestarinya hak milik karena adanya akad atau transaksi kepemilikan, sampai ada dalil lain yang mengatakan bahwa hak milik itu telah tidak ada lagi.
b. Tetap atau lestarinya ikatan perkawinan antara suami-isteri sesudah akad yang dilakukan, hingga ada dalil atau bukti bahwa ikatan perkawinan itu telah putus.

c. Kekal atau tetapnya wudhu` seseorang setelah ia berwudhu`, hingga ada dalil atau bukti yang menunjukkan bahwa wudhu` seseorang itu telah batal. Manakala seseorang telah berudhu` secara yakin, tiba-tiba ia merasa ragu apakah wudhu`nya masih ada atau telah batal, maka berdasarkan *istishhab*, wudhu` seseorang itu dianggap masih ada, karena keraguan tidak dapat mengalahkan keyakinan seseorang akan adanya wudhu`. Hal ini sejalan dengan hadits Rasul saw., yang mengatakan:

إِذَا وَجَدَ أَحَدُكُمْ فِي بَطْنِهِ شَيْئًا فَأَشْكَلَ عَلَيْهِ، أَخَرَجَ شَيْءٌ مِنْهُ أَمْ لَا، فَلَا يَخْرُجَنَّ مِنَ الْمَسْجِدِ حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتًا أَوْيَجِدَ رِيْحًا (رَوَاهُ مُسْلِمٌ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ)

Artinya: *"Apabila salah seseorang kamu merasakan sesuatu dalam perutnya, lalu ia ragu, apakah ada sesuatu yang keluar darinya atau tidak, maka janganlah ia keluar dari masjid, hingga ia mendengar suara atau mencium bau (kentut)* (H.R. Muslim dari Abu Hurarirah).

C. Kehujjahan *Istishhab*

Pada prinspnya para ulama *ushul al-fiqh* telah sepakat bahwa *istishhab* itu adalah dasar perluasan makna atau dasar penetapan hukum. Kesepakatan ini, berdasarkan bahwa hakikat *istishhab* sebenarnya bukanlah menetapkan suatu hukum yang baru, melainkan telah ada *nash*-nya. Perbedaannya hanya terdapat pada aplikasi terhadap objeknya saja (Sya'ban: 205; Abdu Rabbih: 23).

a. Ulama Hanafiyah mengakui *istishhab* hanya untuk menolak akibat-akibat hukum yang timbul dari perubahan hukum yang ditetapkan berbeda dari hukum yang ada sejak semula, bukan untuk menetapkan suatu hukum baru. Artinya, ia dapat menjadi hujjah atau alasan hukum untuk perluasan makna atau menetapkan berlakunya hukum yang telah ada, dan menolak akibat-akibat hukum yang muncul dari ketetapan hukum yang sebaliknya (perubahan hukum itu).
b. Mayoritas ulama Malikiyah, Hanabilah, Zhahiriyah dan Syi'ah berpendapat bahwa *istishhab* itu adalah hujjah hukum (dijadikan alasan penetapan hukum) secara mutlak, yakni baik untuk menetapkan suatu hukum atau untuk menolak

Perbedaan pendapat di atas menimbulkan konsekuensi ketika umpamnya, dalam menyikapi persoalan *mafqud* (orang hilang), yang secara hukum seseorang itu masih hidup berdasakan keadaan semula yang sudah diketahui, yaitu hidup ketika bepergian, sampai ada dalil atau bukti kuat yang menunjukkan kematiannya. Menurut ulama Hanafiyah, seorang *mafqud* itu tidak mempunyai hak *ijabiyah* seperti waris wasiat dari orang lain. tetapi, ia hanya memiliki hak *salbiyah*, yakni hanya memelihara hak-haknya yang telah ada sebelum ia menjadi *mafqud*. Dengan ungkapan lain, menurut ulama Hanfiyah, *mafqud* tersebut tidak boleh mewarisi atau menerima wasiat, tidak boleh hartanya itu dibagikan, dan isterinya itu tetap menjadi isterinya.

Sedangkan menurut ulama kelompok kedua, *Istishhab* yang menetapkan hukum si *mafqud* masih hidup dapat diterima sebagai hujjah (alasan) untuk menghukumi ia masih hidup, dan sebagai penolakan untuk menghukumi ia sudah mati dan akibat hukum yang timbul sesudah dihukumi matinya, seperti diwarisi harta peninggalannya, diputuskan perjanjian sewa-menyewa yang telah dilakukannya dan diceraikan isterinya, bukan sebagai hujjah atau alasan hukum untuk menetapkan hak si *mafqud* mempusakai harta peninggalan ahli warisnya yang telah meninggal dunia. Sebab, hidupnya si *mafqud* yang ditetapkan berdasarkan *istishhab* itu adalah hidup menurut anggapan hukum, bukan hidup yang hakiki.

D. Beberapa Kaidah Fiqih Yang Dibangun Berdasarkan *Istishhab*

Para ulama telah merumuskan beberapa kaidah fiqih atau dasar-dasar penetapan hukum Islam atas dasar *istishhab,* antara lain, adalah:

1. Kaidah yang berbunyi:

الْأَصْلُ بَقَاءُ مَا كَانَ عَلَى مَا كَانَ حَتَّى يَثْبُتَ مَا يُغَيِّرُهُ

Artinya: *"Pada dasarnya, hukum yang sudah ada tetap dianggap berlaku terus hingga ada dalil yang mengubahnya."*

Contohnya: seorang yang *mafqud* (hilang) adalah tetap hidup hingga ada dalil yang menunjukkan atas kewafatannya. Sebab itu, menurut mayoritas ulama hartanya belum boleh diwarisi, dan ia juga boleh

mewarisi harta orang lain. sedangkan menurut ulama Hanafiyah, *mafqud* itu hanya tidak boleh mewarisi.

2. Kaidah yang berbunyi:

   الْأَصْلُ فِى الْأَشْيَاءِ الْإِبَاحَةُ

   Artinya: *"Pada dasarnya dalam segala sesuatu itu hukumnya adalah ibahah (boleh)."*

   Atas kaidah di atas, maka semua akad atau transaksi dihukumkan sah, selama tidak ada dalil *syara'* yang menunjukkan rusak atau batalnya.

3. Kaidah yang berbunyi:

   الْأَصْلُ فِى الذِّمَّةِ الْبَرَائَةُ مِنَ التَّكَالِيْفِ وَالْحُقُوْقِ

   Artinya: *"Pada dasarnya seseorang itu bebas dari beban-beban hukum dan hak-hak."*

   Atas dasar kaidah ini, maka tidak boleh menetapkan sesuatu menjadi beban hukum seseorang atau disandarkan kepada sesuatu kepada seseorang itu, kecuali ada dalil.

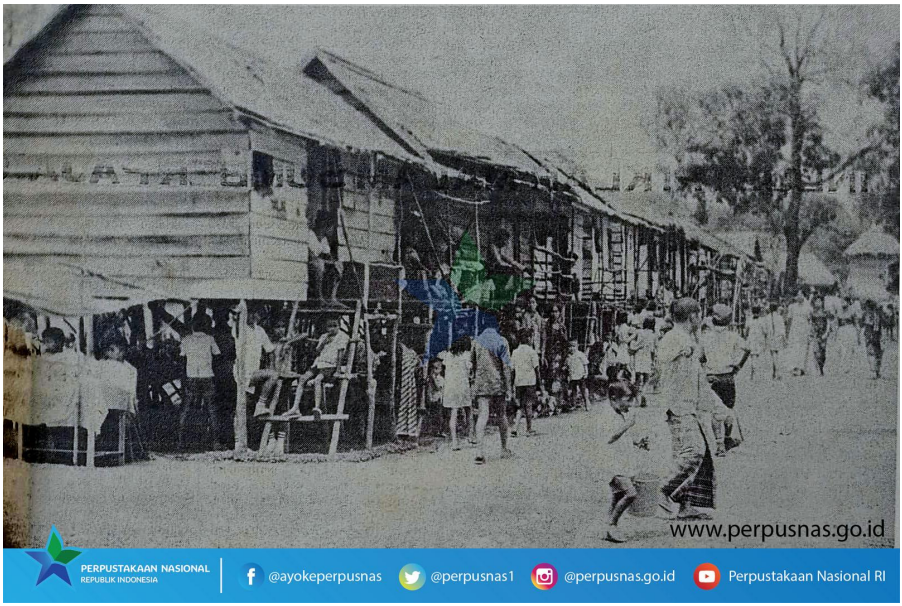
4. Kaidah yang berbunyi:

   الْيَقِيْنُ لَا يُزَالُ بِالشَّكِّ

   Artinya: *"Keyakinan tidak dapat dihilangkan dengan keraguan."*

   Atas dasar kaidah di atas, maka siapa saja yang telah yakin dia berwudhu` kemudian ia ragu apakah telah batal, maka dihukumkan wudhu`nya tetap ada menurut

mayoritas ulama selain Malikiyah; siapa saja yang makan di akhir malam, kemudian ia ragu apakah sudah terbit fajar dan tidak ada perkara yang menjelaskannya, maka dihukumkan sah puasanya, dan lain sebagainya.


www.perpusnas.go.id
PERPUSTAKAAN NASIONAL
REPUBLIK INDONESIA
@ayokeperpusnas
@perpusnas1
@perpusnas.go.id
Perpustakaan Nasional RI

BAB VIII

MADZHAB SHAHABI

A. Pengertian

Madzhab Shahabi, yang sering juga disebut dengan *qaul shahabi,* didefinisikan sebagai pendapat-pendapat, fatwa-fatwa atau keputusan-keputusan para shahabat Nabi Muhammad saw., dalam masalah-masalah *ijtihadiyah,* yakni masalah hukum yang tidak ada *nash*-nya dalam Al-Qur`an atau hadis.

Perlu dikemukakan, bahwa menurut ulama *ushul al-fiqh*, yang dinamakan shahabat itu adalah seseorang yang bertemu dengan Rasul saw., beriman kepadanya, mengikuti dan hidup bersamanya dalam wktu yang cukup lama. Pengertian lain yang dikemukakan mereka adalah orang yang bertemu dan beriman kepada Nabi Muhammad saw., serta hidup bersamanya dalam waktu yang cukup lama (Abd asy-Syakur, 1983. 2: 120: al-Bannani, t.t. 2: 16).

B. Bentuk-Bentuk *Madzhab Shahabi* dan Kehujjahannya

Berdasarkan rumusan di atas, para ulama *ushul al-fiqh* telah membagi *madzhab shahabi* kepaa tiga bentuk, yaitu:

1. *Madzhab shahabi* yang bukan berdasarkan pemikiran para shahabat semata-mata, tetapi berdasarkan apa yang telah didengarnya dari Rasul, Muhammad saw. Dengan ungkapan lain, dalam hal ini para shahabat tersebut hanya sebagai *muballigh* atau penyampai informasi dari Rasul. Umpamanya, perkataan Siti A'isyah yang artinya:

"Kandungan itu tidak berdiam diri dalam perut ibunya lebih dari dua tahun..." Perkataan isteri Nabi ini menerangkan bahwa masa maksimal mengandung itu adalah selama dua tahun. Perkataan ini sebenarnya bukan pendapat Siti A'isyah, tetapi perkataan Nabi yang disampaikan olehnya. Bentuk *madzhab shahabi* semacam ini, apabila sanadnya benar-benar dapat dilacak, telah disepakati oleh para ulama tentang kehujjahannya, yakni ia dapat dijadikan sebagai alasan hukum.

2. *Madzhab shahabi* atau pendapat shahabat yang tidak ditemukan adanya shahabat lain yang menentangnya atau menyalahinya. *Madzhab shahabi* dalam bentuk kedua ini juga telah disepakati kehujjahannya oleh para ulama *ushul al-fiqh,* dan ia dianggap sebagai ijma' shahabat.
3. *Madzhab shahabi* atau pendapat shahabat yang hanya berdasarkan ijtihad atau pemikiran mereka, dan terjadi perbedaan pendapat di kalangan para shahabat sendiri. Kehujjahan *madzhab shahabi* dalam bentuk ini telah diperselisihkan oleh para ulama tentang kehujjahannya. Tetapi, perlu dikemukakan bahwa perbedaan ini adalah tentang kehujjahan *madzhab shahabi* bagi orang-orang sesudah mereka. Adapun bagi sama-sama shahabat, maka masing-masing pendapat mereka tidak menjadi hujjah (alasan hukum) bagi shahabt lainnya, seperti dikemukakan oleh Ibn al-Hajib dan Al-Amidi.

Dalam menanggapi *madzhab shahabi* bentuk ketiga ini, seperti telah disinggung, telah terjadi perbedaan pendapat, sebagai berikut:

Pertama, Imam Malik, Imam asy-Syafi'i dalam *qaul qadim* dan Imam Ahmad ibn Hanbal, berpendapat *madzhab*

shahabi dalam bentuk ketiga ini adalah hujjah hukum, yakni dapat dijadikan sebagai alasan hukum. Adapun argumentasi yang mereka kemukakan adalah firman Allah dalam Al-Qur`an surat Ali ‘Imran ayat 110, yang berbunyi:

كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ ۗ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم ۚ مِّنْهُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿١١٠﴾

Artinya: *“Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma'ruf, dan mencegah dari yang munkar, dan beriman kepada Allah. Sekiranya ahli kitab beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka, di antara mereka ada yang beriman, dan kebanyakan mereka adalah orang-orang yang fasik”.*

Menurut mereka ayat tersebut di atas, ditujukan kepada para shahabat Nabi saw., yang merupakan umat yang terbaik. Oleh karena itu, maka wajar kalau pendapat-pendapat atau fatwa-fatwa mereka itu menjadi hujjah atau alasan hukum bagi generasi selanjutnya, hingga kita sekarang dan yang akan datang.

Selain beralasan ayat di atas, mereka juga beralasan sabda Rasul saw. yang berbunyi:

أَصْحَابِيْ كَالنُّجُوْمِ بِأَيِّهِمْ إِقْتَدَيْتُمْ إِهْتَدَيْتُمْ

Artinya: *"shahabat-shahabatku itu bagiakan bintang-bintang. Siapa saja di antara mereka yang kamu ikuti, niscaya kamu mendapat petunjuk."*

Ada lagi sabda Rasul saw. yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari dari 'Imran ibn Husein:

عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم قَالَ : خَيْرُكُمْ قَرْنِيْ ثُمَّ الَّذِيْنَ يَلُوْنَهُمْ ثُمَّ الَّذِيْنَ يَلُوْنَهُمْ

Artinya: *"Dari Nabi saw. berkata: Sebaik-baik kamu adalah yang hidup pada masaku, kemudian generasi berikutnya, kemudian generasi berikutnya."* (H.R. al-Bukhari).

Kemudian mereka juga beralasan dengan perintah Nabi untuk mengikuti para sahabat, sebagai orang yang hidup setelah Nabi saw., seperti yang disebutkan dalam sabdanya sebagai berikut:

إِقْتَدُوْا بِالَّذِيْنَ مِنْ بَعْدِي

Artinya: *"Ikutilah (Pedomanilah) oleh kamu orang-orang (terutama Khulafa` ar-Rasyidin) sesudah saya."* (H.R. Abu Daud dan ahmad ibn Hanbal).

Dalam kaitan ini, Imam Abu Hanifah mengungkapan bahwa apabila aku tidak mendapatkan ketentuan dari kitab Allah dan Sunnah Rasul saw., maka aku mengambil pendapat shahabat yang aku kehendaki dan meninggalkan pendapat shahabat yang tidak aku kehendaki. Aku tidak mau keluar dari pendapat shahabat-

shahabat tersebut, untuk kemudian memilih pendapat selain pendapat shahabat.

Kedua, Imam Syafi'i dalam *qaul jadid*-nya, Abu al-Hasan al-Karkhi pengikut Hanafi berpendapat bahwa *madzhab shahabi* itu tidak dapat dijadikan hujjah hukum atau alasan hukum. Karena, di antara para shahabat sendiri sering tejadi perbedaan pendapat dalam suatu masalah hukum. Dalam hal ini, menurut mereka, tidak ada *nash* hukum dari Al-Qur`an atau Sunnah atau ijma'. Oleh karena itu, sebaiknya dilakukan *qiyas* atau ijtihad, tidak perlu mengambil *madzhab shahabi* dalam bentuk ketiga ini. Sebab, menurut mereka, Allah telah berfirman dalam Al-Qur`an surat al-hasyr ayat 2, yang berbunyi:

هُوَ ٱلَّذِىٓ أَخۡرَجَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ مِن دِيَٰرِهِمۡ لِأَوَّلِ ٱلۡحَشۡرِۚ مَا ظَنَنتُمۡ أَن يَخۡرُجُواْۖ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُم مَّانِعَتُهُمۡ حُصُونُهُم مِّنَ ٱللَّهِ فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنۡ حَيۡثُ لَمۡ يَحۡتَسِبُواْۖ وَقَذَفَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلرُّعۡبَ يُخۡرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيۡدِيهِمۡ وَأَيۡدِى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِى ٱلۡأَبۡصَٰرِ ٢

Artinya: *"Dia-lah yang mengeluarkan orang-orang kafir di antara ahli kitab dari kampung-kampung mereka pada saat pengusiran yang pertama. kamu tidak menyangka, bahwa mereka akan keluar dan merekapun yakin, bahwa benteng-benteng mereka dapat mempertahankan mereka dari (siksa) Allah; Maka Allah mendatangkan kepada mereka (hukuman) dari arah yang tidak mereka sangka-sangka. dan Allah melemparkan ketakutan dalam hati mereka; mereka memusnahkan rumah-rumah mereka*

dengan tangan mereka sendiri dan tangan orang-orang mukmin. Maka ambillah (Kejadian itu) untuk menjadi pelajaran, Hai orang-orang yang mempunyai wawasan".

Kreasi melakukan *qiyas* seperti dipahami dari ayat di atas, juga diperkuat oleh fiman Allah dalam Al-Qur`an surat an-Nisa` ayat 59, yang berbunyi:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِى شَىۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ٥٩

Artinya: *"Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. kemudian jika kamu berlainan Pendapat tentang sesuatu, Maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya".*

Sehubungan dengan ini, Imam asy-Syaukani dalam *Irsyad al-Fuhul* mengemukakan pendapatnya tentang hal ini. Ia mengungkapkan: *"Sesungguhnya qaul shahabi bukanlah hujjah hukum. Karena Allah tidaklah mengutus untuk umat ini, kecuali seorang Nabi, yaitu Muhammad saw. Kita tidak mempunyai Rasul selain Muhammad saw. yang satu, Kitab yang satu, dan semua umatnya diperintahkan mengikuti Kitab-Nya dan Sunnah Nabi-Nya. Tidak ada perbedan antara para shahabat dan orang-orang sesudahnya."* (asy-Syaukani, t.t: 21).

Ungkapan Imam asy-Syaukani ini mengandung makna bahwa sesungguhnya para shahabat itu tidak berbeda dari ulama-ulama lainnya, sehingga pendapat-pendapat mereka yang dikenal dengan *madzhab shahabi* itu tidak dapat dijadikan sebagai hujjah (alasan hukum) dalam penetapan hukum Islam.

Dengan tetap menghormati pendapat yang berbeda, dalam pandangan penulis, mengingat para shahabat Nabi saw. itu adalah orang-orang yang sangat dekat dengan Nabi saw dan dianggap banyak mengetahui tentang Islam, maka cukup logis kalau pendapat-pendapat mereka dijadikan sebagai hujjah atau alasan hukum. Sejauh itu, Nabi saw., secara tegas memerintahkan kita untuk mengikuti mereka. Inilah tampaknya, alasan yang dijadikan sandaran oleh Imam asy-Syatibi menjadikan *qaul shahabi* sebagai bagian dari dalil *naqli*, dalam kategori dalil yang dikemukakannya.

Perbandingan
AGAMA

BAB IX

SYAR'U MAN QABLANA

A. Pengertian

Adapun *syar'u man qablana,* yang secara sederhana diartikan dengan syariat nabi-nabi sebelum Nabi Muhammad, didefinisikan oleh Muhammad 'Abdu Rabbih (1980: 224) dengan *"Segala apa yang diriwayatkan kepada kita tentang hukum-hukum yang telah disyari'atkan Allah SWT kepada umat-umat terdahulu melalui nabi-nabi-Nya yang diutus kepada umat itu, seperti Nabi Adam, Daud, Zakariya, Sulaiman, Musa dan 'Isa."*.

Senada dengan rumusan di atas, Wahbah az-Zuhaili (1995: 101) mendefinisikan *syar'u man qablana* sebagai berikut:

شَرْعُ مَنْ قَبْلَنَا : هُوَ الْأَحْكَامُ الَّتِيْ شَرَعَهَا اللهُ تَعَالَى لِلْأُمَمِ السَّابِقَةِ عَنْ طَرِيْقِ أَنْبِيَائِهِ كَإِبْرَاهِيْمَ وَمُوْسَى وَدَاوُدَ وَعِيْسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ

Artinya: *Syar'u man qablana: adalah hukum-hukum yang disyariatkan Allah Ta'ala untuk umat-umat terdahulu melalui nabi-nabinya, seperti Nabi Ibrahim, Nabi Musa, Nabi 'Isa alaihissalam."*

B. Pembagian *Syar'u Man Qablana*

Para ulama telah membagi *syar'u man qablana* kepada dua bagian, yaitu:

1. Hukum-hukum *syar'u man qablana* itu tidak disebutkan dalam syariat kita, baik dalam Al-Qu`an maupun dalam

Sunnah. Ini telah disepakati, tidaklah menjadi syariat kita.

2. Hukum-hukum *syar'u man qablana* itu disebutkan di dalam Al-Qur`an atau Sunnah. *Syar'u man qablan*a semacam ini terbagi tiga, yaitu:
   a. Al-Qur`an atau hadis menerangkan syariat umat sebelum kita, kemudian ditetapkan juga sebagai syariat kita. *Syar'u man qablana* dalam bentuk ini tidak diperselisihkan oleh para ulama tentang kehujjahannya, yakni ia dapat dijdikan sebagai alasan hukum.

      Banyak ayat Al-qur`an yang mereka kemukakan, antara lain, adalah:

      Pertama, firman Allah dalam Al-qur`an surat al-an'am ayat 90, yang berbunyi:

      أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ ۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ ۗ قُل لَّآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرَىٰ لِلْعَٰلَمِينَ ﴿٩٠﴾

      Artinya: *"Mereka Itulah orang-orang yang telah diberi petunjuk oleh Allah, Maka ikutilah petunjuk mereka. Katakanlah: "Aku tidak meminta upah kepadamu dalam menyampaikan (Al-Quran)." Al-Quran itu tidak lain hanyalah peringatan untuk seluruh ummat".*

      Kedua, firman Allah dalam surat an-Nahl ayat 123, yang berbunyi:

      ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا ۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٢٣﴾

Artinya: *"Kemudian Kami wahyukan kepadamu (Muhammad): "Ikutilah agama Ibrahim seorang yang hanif" dan bukanlah Dia Termasuk orang-orang yang mempersekutukan tuhan".*

Ketiga, firman Allah dalam Al-Qur`an surat asy-Syura ayat 13, yang berbunyi:

۞ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ كَبُرَ عَلَى ٱلۡمُشۡرِكِينَ مَا تَدۡعُوهُمۡ إِلَيۡهِۚ ٱللَّهُ يَجۡتَبِىٓ إِلَيۡهِ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِىٓ إِلَيۡهِ مَن يُنِيبُ ١٣

Artinya: *"Dia telah mensyari'atkan bagi kamu tentang agama apa yang telah diwasiatkan-Nya kepada Nuh dan apa yang telah Kami wahyukan kepadamu dan apa yang telah Kami wasiatkan kepada Ibrahim, Musa dan Isa Yaitu: Tegakkanlah agama dan janganlah kamu berpecah belah tentangnya. Amat berat bagi orang-orang musyrik agama yang kamu seru mereka kepadanya. Allah menarik kepada agama itu orang yang dikehendaki-Nya dan memberi petunjuk kepada (agama)-Nya orang yang kembali (kepada-Nya)".*

Ayat-ayat di atas merupakan alasan kuat yang menjelaskan bahwa *syar'u man qablana* yang disampaikan kepada Rasul saw., melalui Al-Qur`an adalah juga syariat yang wajib kita ikuti.

Umpamanya, tentang kewajiban melaksanakan ibadah puasa, sebagaimana yang dijelaskan dalam Al-Qur`an surat al-baqarah ayat 183, yang berbunyi:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ١٨٣

Artinya: *" Wahai orang orang yang beriman, diwajibkan kepadamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu, agar kamu bertakwa."*

Ayat di atas dengan tegas menjelaskan, bahwa puasa yang telah diwajibkan Allah kepada umat-umat terdahulu juga diwajibkan kepada umat Nabi Muhammad saw. Dengan demikian, syariat umat dahulu itu juga menjadi syariat kita.

Contoh lain, adalah tentang berkurban, yang telah disyariatkan kepada Nabi Ibrahim. Rasul bersabda:

ضَحُّوْا فَإِنَّهَا سُنَّةُ أَبِيْكُمْ إِبْرَاهِيْمَ

Artinya: *"Berkurbanlah, sesungguhnya ia itu sunnat bapak kamu Ibrahim."*

b. Al-Qur`an atau hadis menerangkan syariat umat sebelum kita, tetapi syariat itu telah dibatalkan oleh syariat Nabi Muhammad saw. Umpamanya, syariat Nabi Musa tentang pengampunan dosa dengan cara

membunuh dirinya, dan tentang pencucian pakaian yang terkena najis dengan cara dipotong bagian yang terkena najis tersebut. Syariat tentang cara pengampunan dosa semacam ini telah dibatalkan oleh syariat kita, melalui fiman Allah dalam Al-Qur`an surat Hud ayat 3, yang berbunyi:

وَأَنِ ٱسْتَغْفِرُوا۟ رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوٓا۟ إِلَيْهِ يُمَتِّعْكُم مَّتَٰعًا حَسَنًا إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى وَيُؤْتِ كُلَّ ذِى فَضْلٍ فَضْلَهُۥ ۖ وَإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنِّىٓ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ كَبِيرٍ ﴿٣﴾

Artinya: *"Dan hendaklah kamu meminta ampun kepada Tuhanmu dan bertaubat kepada-Nya. (jika kamu mengerjakan yang demikian), niscaya Dia akan memberi kenikmatan yang baik (terus menerus) kepadamu sampai kepada waktu yang telah ditentukan dan Dia akan memberikan kepada tiap-tiap orang yang mempunyai keutamaan (balasan) keutamaannya. jika kamu berpaling, Maka Sesungguhnya aku takut kamu akan ditimpa siksa hari kiamat"*.

Dari ayat di atas dapat dipahami, bahwa berbeda dari syariat Nabi Musa yang pengampunan dosa dengan cara bunuh diri, dalam syariat Nabi Muhammad cukuplah dengan memohon ampunan dan bertaubat kepada Allah.

Demikian juga tentang syariat tentang pencucian pakaian terkena najis. Kalau pada umat Nabi Musa pakaian tersebut harus dipotong, maka

telah dihapus oleh syariat Nabi Muhammad, yaitu cukup dibersihkan saja bagian yang terkena najis tersebut. Hal ini dijelaskan oleh Allah dalam Al-Qur`an surat al-Muddatsir ayat 4, yang berbunyi:

وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ﴿٤﴾

Artinya: *"Dan pakaianm hendaklah kamus bersihkan."*

c. Al-Qur`an atau hadis menerangkan syariat umat sebelum kita, tetapi tidak ada penjelasan dari kedua sumber hukum itu apakah syariat itu diberlakukan juga kepada kita atau telah dihapuskan. Umpamanya, Al-Qur`an telah menerangkan syariat sebelum kita tentang pembunuhan, seperti tersebut dalam surat al-Ma`idah ayat 32, yang berbunyi:

مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ۚ وَلَقَدْ جَآءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم بَعْدَ ذَٰلِكَ فِى ٱلْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ ﴿٣٢﴾

Artinya: *"Oleh karena itu Kami tetapkan (suatu hukum) bagi Bani Israil, bahwa: Barangsiapa yang membunuh seorang manusia, bukan karena orang itu (membunuh) orang lain, atau bukan karena membuat*

kerusakan dimuka bumi, Maka seakan-akan Dia telah membunuh manusia seluruhnya. dan Barangsiapa yang memelihara kehidupan seorang manusia, Maka seolah-olah Dia telah memelihara kehidupan manusia semuanya. dan Sesungguhnya telah datang kepada mereka Rasul-rasul Kami dengan (membawa) keterangan-keterangan yang jelas, kemudian banyak diantara mereka sesudah itu sungguh-sungguh melampaui batas dalam berbuat kerusakan dimuka bumi".

Dan juga firman Allah dalam Al-Qur`an surat al-Ma`idah ayat 45, yang berbunyi:

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٤٥﴾

Artinya: *"Dan Kami telah tetapkan terhadap mereka di dalamnya (At Taurat) bahwasanya jiwa (dibalas) dengan jiwa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, telinga dengan telinga, gigi dengan gigi, dan luka luka (pun) ada kisasnya. Barangsiapa yang melepaskan (hak kisas) nya, Maka melepaskan hak itu (menjadi) penebus dosa baginya. Barangsiapa tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah, Maka mereka itu adalah orang-orang yang zalim".*

C. Khujjahan *Syar'u Man Qablana*

Berbeda dari dua bentuk pertama sebelumnya, dalam menyikapi *syar'u man qablana* dalam bentuk terakhir ini, menurut Wahbah az-Zuhaili (1995: 102), telah terjadi perbedaan pendapat ulama *ushul al-fiqh,* sebagai berikut:

a. Mayoritas ulama beraliran Hanafiyah, Malikiyah dan sebagian ulama-ulama beraliran Syafi'iyah juga Ahmad ibn Hanbal dalam rwayat yang kuat, berpendapat bahwa *syar'u man qablana* bentuk ini adalah menjadi syariat kita juga, melalui wahyu yang disampaikan kepada Nabi Kita Muhammad saw., sehingga wajib diamalkan dan wajib diikuti oleh para *mukallaf*. Alasan yang dikemukakan adalah karena hukum itu adalah syariat Tuhan dan tidak ada keterangan yang telah membatalkan atau menghapuskannya. Atas dasar ini, maka ulama Hanafiyah umpamanya, berpendapat bahwa orang Islam yang membunuh kafir *dzimmi* atau laki-laki yang membunuh perempuan wajib dihukum *qishash* sebagaimana hukum yang telah disyariatkan oleh Allah terhadap *Bani Israil,* yang menyatakan: *"Barangsiapa yang membunuh seorang manusia maka wajib dibunuh pula, tanpa membedakan dzimmi atau bukan, laki-laki atau perempuan."* (Q. Al-Ma`idah: 45). Ringkasnya, syariat semacam ini juga diberlakukan kepada kita, sebagai umat Nabi Muhammad saw.

Adapun dalil-dalil yang mereka gunakan adalah:

Firman Allah dalam Al-Qur`an surat Al-An'am ayat 90, yang berbunyi:

أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ ۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡ ۗ قُل لَّآ أَسۡـَٔلُكُمۡ عَلَيۡهِ أَجۡرًا ۖ إِنۡ هُوَ إِلَّا ذِكۡرَىٰ لِلۡعَٰلَمِينَ ﴿٩٠﴾

Artinya: *"Mereka Itulah orang-orang yang telah diberi petunjuk oleh Allah, Maka ikutilah petunjuk mereka. Katakanlah: "Aku tidak meminta upah kepadamu dalam menyampaikan (Al-Quran)." Al-Quran itu tidak lain hanyalah peringatan untuk seluruh ummat".*

Firman Allah dalam Al-Qur`an surat an-Nahl ayat 123, yang berbunyi:

ثُمَّ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ أَنِ ٱتَّبِعۡ مِلَّةَ إِبۡرَٰهِيمَ حَنِيفًا ۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ﴿١٢٣﴾

Artinya: *"Kemudian Kami wahyukan kepadamu (Muhammad): "Ikutilah agama Ibrahim seorang yang hanif" dan bukanlah Dia Termasuk orang-orang yang mempersekutukan tuhan".*

Firman Allah dalam al-Qur`an surat asy-Syura ayat 13, yang berbunyi:

۞ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ ۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا

تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ كَبُرَ عَلَى ٱلۡمُشۡرِكِينَ مَا تَدۡعُوهُمۡ إِلَيۡهِۚ ٱللَّهُ يَجۡتَبِيٓ إِلَيۡهِ

مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِيٓ إِلَيۡهِ مَن يُنِيبُ ١٣

Artinya: *"Dia telah mensyari'atkan bagi kamu tentang agama apa yang telah diwasiatkan-Nya kepada Nuh dan apa yang telah Kami wahyukan kepadamu dan apa yang telah Kami wasiatkan kepada Ibrahim, Musa dan Isa Yaitu: Tegakkanlah agama[1340] dan janganlah kamu berpecah belah tentangnya. Amat berat bagi orang-orang musyrik agama yang kamu seru mereka kepadanya. Allah menarik kepada agama itu orang yang dikehendaki-Nya dan memberi petunjuk kepada (agama)-Nya orang yang kembali (kepada-Nya)".*

Atas dasar *syar'u man qablana* ini, para ulama mewajibkan meng-*qadha`* shalat wajib yang tinggal, karena tertidur atau lupa, seperti dikemukkan oleh Nabi:

مَنْ نَامَ عَنْ صَلَاةٍ أَوْنَسِيَهَا، فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا

Artinya: *"Barangsipa tertidur (hingga lupa) shalat, atau melupakannya, maka hendaklah ia melakukan shalat (tertinggal itu) apabila ia mengingatnya."*

Perlu dikemukakan, bahwa setelah Nabi saw. mengucapkan hadis di atas, dia langsung membaca firman Allah surat Thaha ayat 14, yang berbunyi:

إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدۡنِي وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ ١٤

Artinya: *"Sesungguhnya aku ini adalah Allah, tidak ada Tuhan (yang hak) selain Aku, Maka sembahlah aku dan dirikanlah shalat untuk mengingat aku".*

Ayat ini *khithab*-nya adalah menceritakan tentang perintah terhadap Nabi Musa. Logikanya, seandainya Nabi saw. tidak memerintahkan *syar'u man qablana,* niscaya dia tidak akan membaca ayat ini setelah mengucapkan sabdanya di atas.

Kemudian Nabi saw., juga merujuk kepada hukum taurat, tentang sanksi hukum rajam bagi penzina *muhshan*. Sanksi hukum semacam ini, sesungguhnya adalah syariat Yahudi yang terdapat dalam Taurat.

b. *Kedua,* sebagian ulama Syafi'iyah dalam pendapat yang kuat, Asya'irah, Mu'tazilah dan Syi'ah, berpendapat bahwa *syar'u man qablana* dalam bentuk ketiga ini tidaklah diberlakukan kepada kita, sebagai umat Nabi Muhammad saw. Alasan yang dikemukakan adalah karena syariat kita (syariat yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw.) telah membatalkan atau menghapuskan syariat umat sebelum kita, kecuali ada dalil yang menetapkan bahwa ia juga menjadi syariat kita.

Adapun dalil yang mereka kemukakan, antara lain, adalah:

Firman Allah dalam Al-Qur`an surat al-Ma`idah ayat 48, yang berbunyi:

وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۖ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٤٨﴾

Artinya: *"Dan Kami telah turunkan kepadamu Al Quran dengan membawa kebenaran, membenarkan apa yang sebelumnya, Yaitu Kitab-Kitab (yang diturunkan sebelumnya) dan batu ujian terhadap Kitab-Kitab yang lain itu; Maka putuskanlah perkara mereka menurut apa yang Allah turunkan dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah datang kepadamu. untuk tiap-tiap umat diantara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang. Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu, Maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. hanya kepada Allah-lah kembali kamu semuanya, lalu diberitahukan-Nya kepadamu apa yang telah kamu perselisihkan itu".*

Kemudian ada lagi hadis Rasul saw. yang menunjukkan tentang adanya syariat-syariat sebelum

syariat Nabi Muhammad saw. sebagaimana dijelaskan dalam hadits Rasul saw., sebagai berikut:

كَانَ النَّبِيُّ يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً وَبُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ عَامَّةً (رواه البخاري ومسلم والنساء)

Artinya: *"Para nabi diutus untuk kaumnya, dan saya diutus untuk seluruh umat manusia* (H.R. al-Bukhari, Muslim dan an-Nasa`i).

Dari ayat dan hadits di atas, dipahami bahwa Allah Ta'ala telah menurunkan syariat tersendiri kepada umat-umat sebelum umat Nabi Muhammad saw., dan syariat kita telah menghapus syariat sebelum kita, kecuali ada penjelasan bahwa ia diberlakukan dalam syariat kita.

Terkait dengan *syar'u man qablana* ini, ada dua hal yang perlu dicatat:

a. Kebanyakan para penulis kontemporer telah menganggap kuat pendapat kelompok ulama yang pertama. Tetapi, dalam pandangan saya, kelompok ulama yang kedua di atas lebih kuat. Karena, menetapkan hukum-hukum umat terdahulu sebagai hukum kita, dilakukan dengan dalil tersendiri dalam Al-Qur`an atau Sunnah, bukan langsung mengambil dari kitab-kitab umat-umat terdahulu.
b. *Syar'u man qablana* itu bukanlah dalil tersendiri, melainkan mengamalkan tuntutan Al-Qur`an atau Sunnah. Karena, pengamalannya disyaratkan bahwa ia disampaikan oleh Nabi Kita tanpa menyangkalnya.

Ringkasnya, merujuk kepada *syar'u man qablana*, hakikatnya adalah merujuk kepada Al-Qur`an dan Sunnah. Tampaknya inilah alasan mengapa Imam asy-Syatibi memasukkanya ke dalam kategori dalil *naqli*.

BAB X

SADD ADZ-DZARI'AH

A. Pengertian

Secara kebahasaan ungkapan *sadd adz-dzari'ah* terdiri dari dua kata, yaitu *sadd* yaitu menutup atau menyumbat, dan *adz-dzari'ah* yaitu jalan menuju kepada sesuatu, karena sesuatu itu adalah hal yang diarang oleh syariat.

Sejalan dengan ini, secara terminologis atau menurut istilah para ulama *ushul al-fiqh*, *sadd adz-dzari'ah* telah diformulasikan. Imam asy-Syatibi (1972. 4: 198) merumuskan pengertian *sadd adz-dzari'ah* dengan ungkapan:

التَّوَسُّلُ بِمَا هُوَ مَصْلَحَةٌ إِلَى مَفْسَدَةٍ

Artinya: *"Tindakan melakukan sesuatu yang maslahat, tetapi membawa kepada sesuatu yang mafsadat."*

Ungkapan di atas dapat dipahami bahwa *sadd adz-dzari'ah* dimaksudkan adalah adanya suatu tindakan yang dilakukan seseorang yang pada dasarnya dibolehkan sebab mengandung *mashlahah*, tetapi sasaran yang akan terjadi pada akhirnya adalah kerusakakam atau mafsadat. Dengan ungkapan lain, *sadd adz-dzari'ah* berarti mencegah sesuatu yang menjadi media kerusakan atau menyumbat jalan yang dapat menyampaikan seseorang kepada kerusakan, walaupun media tersebut terlihat *mashlahah*. Ringkasnya,

sadd adz-dzari'ah adalah tindakan preventif untuk mencegah terjadinya suatu kejahatan agama (Ibrahim, 200: 37).

Untuk memperjelas pengertian di atas, maka diberikan dua contoh sebagai berikut:

1. Seseorang menghibahkan sebagian hartanya kepada anak atau saudaranya, sebelum sampai *haul* (yaitu batas waktu perhitungan wajib zakat, satu tahun). Menghibahkan harta ini pada dasarnya adalah perbuatan *mashlahah*, sangat baik dalam rangka mencari pahala. Tetapi, dengan menghibahkan sebagian hartanya ini, menjadi penyebab hartanya tersebut tidak sampai *nishab* untuk dikeluarkan zakatnya. Seandainya, disebabkan perbuatan hibah ini akan membuat tidak dikeluarkan zakat, maka mafsadatnya jauh lebih besar, yaitu dosa tidak mengeluarkan zakat. Kalau Dengan demikian, tindakan atau perbuatan menghibahkan sebagian hartanya tersebut adalah *dzari'ah* atau jalan atau media yang harus ditutup atau disumbat, walaupun kelihatannya maslahat.
2. Seseorang membeli sebuah kendaraan seharga Rp 40 juta secara kredit. Tindakan semacam ini pada dasarnya adalah sah. Tetapi, manakala kendaraan itu kembali dijual kepada penjual (pemberi kredit) dengan harga tunai sebesar Rp 20 juta, maka tujuan ini akan membawa kepada kemafsadatan, karena seakan-akan barang yang diperjual-belikan itu tidak ada, dan pedagang kendaraan itu tinggal menunggu keuntungan saja. Dalam fiqih, jual beli semacam ini disebut dengan *bai' al-ajal.*

.

B. Macam-macam adz-dzari'ah

Adapun macam-macam *adz-dzari'ah,* menurut Imam asy-Syatibi (1972. : 358-361), dapat dibagi kepada empat macam, yaitu:

1. Perbuatan yang dilakukan seseorang membawa kepada kemafsadatan yang bersifat pasti (*qath'i*). Umpamanya, seseorang menggali sumur di depan pintu rumah orang lain pada malam hari, dan pemilik rumah tidak mengetahuinya. Dalam hal ini kemafadatan sudah *qath'i,* berupa akan terjatuhnya pemilik rumah ke dalam sumur yang digali tersebut. Oleh karena itu, perbuatan semacam ini jelas dilarang. Konsekuensinya, apabila pemilik rumah jatuh ke dalam sumur yang digali itu, maka penggali sumur tersebut harus diberi sanksi hukum, karena perbuatan itu dilakukan dengan sengaja untuk mencelakakan orang lain.
2. Perbuatan yang dilakukan seseorang itu pada dasarnya adalah boleh hukumnya, karena menurut biasanya jarang membawa kepada kemafsadatan atau bahaya. Umpamanya, seseorang menggali sumur di suatu tempat yang biasanya tidak mendatangkan mudarat (bahaya). Perbuatan semacam ini tetap pada hukum asalnya, yaitu dibolehkan (*mubah*). Contoh lain, umpamanya seseorang menjual makanan yang menurut biasanya tidak akan mendatangkan *mudharat* (bahaya, seperti mabuk) bagi orang yang mengkonsumsinya. Perbuatan ini juga tetap pada hukum asalnya, yaitu dibolehkan (*mubah*).
3. Perbuatan yang dilakukan seseorang itu biasannya atau kemungkinan besar dapat mendatangkan *mudhara*t (bahaya). Umpamanya, seseorang menjual senjata kepada musuh. Menjual senjata kepada musuh ini sangat

memungkinkan senajata itu akan digunakan untuk berperang atau paling tidak akan digunakan untuk membunuh. Sama halnya dengan seseorang menjual anggur kepada produsen minuman keras, sangat mungkin anggur tersebut akan diproses menjadi minuman keras. Perbuatan-perbuatan di atas hukumnya dilarang, karena ada dugaan keras (*zhann al-ghalib*) bahwa hal itu akan membawa kepada kemfsadatan (bahaya). Dugaan keras inilah yang dapat dijadikan alasan dalam menetapkan larangan terhadap perbuatan tersebut.

4. Perbuatan yang dilakukan seseorang itu pada dasarnya dibolehkan (*mubah*) hukumnya, karena mengandung kemanfaatan atau kemaslahatan. Tetapi, ada kemungkinan perbuatan itu akan membawa kepada kemafsadatan. Umpamanya, kasus jual-beli yang disebut *bai' al-ajal,* yang cenderung akan berujung riba`.

Dalam hal ini, sebagian ulama (Imam asy-Syafi'i dan Imam Abu Hanifah) membolehkannya, dengan alasan jual beli itu dibolehkan manakala rukun dan syaratnya terpenuhi. Dalam kasus di atas, semuanya tampak sudah terpenuhi. Sedangkan adanya suatu dugaan semata-mata (*zhann al-mujarrad*) akan berimplikasi atau berujung kepada riba` tidak dapat dijadikan alasan atau dasar untuk mengharamkannya. Sebagian ulama (Imam Malik dan Imam Ahmad ibn Hanbal) tidak membolehkannya, karena cenderung berimplikasi kepada riba`, berdasakan kepada prinsip kehati-hatian (*ihtiyath*).

C. Kehujjahan adz-dzari'ah

Pada dasarnya, para ulama *ushul al-fiqh* sepakat menjadikan *sadd adz-dzari'ah* sebagai kaidah perluasan makna, sekalipun terdapat variasi spesifikasinya.

Ulama Malikiyah dan ulama Hanabilah menyatakan bahwa *sadd adz-dzari'ah* dapat diterima sebagai salah satu kaidah atau dalil dalam menetapkan hukum syara'. Mereka ini mendasarkan pendapatnya kepada ayat Al-Qur`an dan hadits Rasul saw.

1. Firman Allah dalam Al-Qur`an surat al-An'am ayat 106, yang berbunyi:

اتَّبِعْ مَآ أُوحِيَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ وَأَعْرِضْ عَنِ
ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٠٦﴾

Artinya: *"Ikutilah apa yang telah diwahyukan kepadamu dari Tuhanmu; tidak ada Tuhan selain dia; dan berpalinglah dari orang-orang musyrik".*

Ayat di atas dengan tegas melarang umat Islam memaki sesembahan yang disembah orang non-muslim. Sebab, kalau demikian, mereka juga akan memaki-maki Allah seperti yang dilakukan umat Islam, bahkan boleh jadi lebih dari itu.

2. Hadits Rasul saw. yang berbunyi:

إِنَّ مِنْ أَكْبَرِ الْكَبَائِرِ أَنْ يَلْعَنَ الرَّجُلُ وَالِدَيْهِ، قِيْلَ : يَا رَسُوْلَ اللهِ كَيْفَ يَلْعَنُ الرَّجُلُ وَالِدَيْهِ؟ قَالَ يَسُبُّ أَبَا الرَّجُلِ فَيَسُبُّ أَبَاهُ وَيَسُبُّ أُمَّهُ فَيَسُبُّ أُمَّهُ (رواه البخاري ومسلم وأبوداود)

Artinya: *"Sesungguhnya di antara dosa-dosa besar adalah seseorang melaknat kedua orang tuanya. Rasul ditanya orang (para sahabat): Ya Rasul Allah, bagaimana seseorang melaknat kedua orang tuanya? Rasul saw. menjawab: "Seseorang mencaci maki bapak orang lain, maka orang lain (yang bapaknya dicaci itu) itu juga akan mencaci ayahnya (orang yang mencaci), dan seseorang (yang ayahnya dicaci) itu akan mencaci ibunya, lalu terus mencaci ibunya."* (Hr. Al-Bukhari, Muslim dan Abu Daud).

Menurut Imam Ibn Taimiyah, hadis ini menunjukkan bahwa *sadd adz-dzari'ah* termasuk salah satu alasan untuk perluasan makna atau untuk menetapkan hukum, sebab hadis di atas sebenarnya masih bersifat dugaan, dan atas dasar dugaan inilah Rasul saw melarang umat Islam mencaci-maki bapak-ibu orang lain. Dengan ungkapan lain, *sadd adz-dzari'ah* ini adalah salah satu kaidah perluasan makna *nash* yang dapat dipegangi.

Dalam kasus lain, Rasul saw. juga melarang umatnya memberi pembagian harta warisan kepada anak yang membunuh ayahnya, sesuai dengan sabdanya:

لَايَرِثُ الْقَاتِلُ

Artinya: *"pembunuh itu tidak menerima bagian harta warisan."*

Larangan ini dimaksudkan adalah untuk menghambat terjadinya pembunuhan orang tua oleh anak-anak yang ingin segera mendapatkan bagian dar harta warisan.

Ulama Hanafiyah dan Syafi'iyah (al-Bannani, t.t. 2: 2) juga menerima *sadd adz-dzari'ah* sebagai dalil atau kaidah perluasn makna dalam masalah-masalah tertentu, dan menolaknya dalam masalah-masalah tertentu. Umpamanya, Imam asy-Syafi'i membolehkan seseroang yang dalam keadaan *'udzur syar'i* – seperti sakit atau musafir – untuk meninggalkan shalat jum'at dan menggantinya dengan shalat zhuhur. Tetapi, menurutnya lebih lanjut, supaya seseorang itu tidak dituduh sengaja meninggalkan shalat jum'at, ia melakukan shalat zhuhur itu hendaklah secara diam-diam. Sama halnya dengan masalah puasa, yakni orang yang tidak berpuasa karena *'udzur syar'i* supaya tidak makan di depan orang lain yang tidak mengetahui *udzur*-nya, agar ia terhindar dari fitnah. Demikian juga halnya masalah larangan membunuh orang tua, yakni seseorang yang membunuh tidak berhak menerima bagian harta warisan dari orang yang ia bunuh. Sebab, manakala ia tetap diberi hak bagian harta warisan maka dikhawatirkan anak akan berusaha membunuh ayahnya supaya ia segera mendapatkan bagian harta warisan tersebut. Beberapa contoh pendapat Imam as-Syafi'i ini ditetapkan

berdasarkan kaidah *sadd adz-dzari'ah* (Dibul Bigha, t.t.: 589-592).

Terkait dengan *adz-dzari'ah* di atas, Imam al-Qarafi (t.t. 3: 166) mengatakan bahwa *adz-dzari'ah* tersebut dapat dibagi kepada tiga bagian, yaitu:

a. *Adz-dzri'ah* yang telah disepakati oleh para ulama untuk tidak menutupnya, yaitu kita dilarang mencegahnya, seperti menanam anggur karena ada ketakutan atau kekhawatiran akan dijadikan *khamar,* atau bertetangga antara laki-laki dan perempuan karena takut zina. Dalam hal ini tidak ada larangan melakukan hal itu, sebab sekalipun ia mungkin menjadi media (*wasilah*) untuk terjadi hal-hal yang diharamkan, namun jarang terjadi (*nadrah al-wuqu'*).
b. *Adz-dzari'ah* yang telah disepakati oleh para ulama menutupnya, umpamanya larangan mencaci-maki berhala-berhala atau sesembahan orang-orang non-muslim, karena mereka akan mencaci maki Allah juga, bahkan lebih dari itu; kemudian larangan menggali sumur di jalan yang selalu dilalui oleh masyarakat, apabila ia yakin (*'ilm*) atau memiliki dugaan kuat (*zhann*) bahwa orang yang lalu akan masuk ke dalamnya; membubuhkan racun ke dalam makanan, apabila ia yakin (*'ilm*) atau memiliki dugaan kuat (*zhann*) bahwa orang-orang yang mengkonsumsinya akan celaka atau keracunan.
c. *Adz-dzari'ah* yang keberadaannya masih diperselisihkan (*mukhtalaf fih*) oleh para ulama untuk ditutup atau tidak, seperti melihat kepada perempuan atau berbicara dengannya, karena alasan menjadi jalan

kepada perbuatan zina; juga seperti jual-beli *ajal* menurut Imam Malik.

Dengan demikian, secara teoritis, seperti dikemukakan oleh Ibrahim (2004: 37), para ulama *ushul al-fiqh* dapat ditelusuri sebagai berikut: Imam Malik, Ahmad telah menjadikan *sadd adz-dzri'ah* sebagai hujjah dalam perluasan makna atau penetapan hukum. Ibn Qayyim (1977. 3: 171) berpendapat bahwa penggunaan *sadd adz-dzari'ah* dalam penetapan hukum adalah salah satu yang sangat penting, karena mencakup ¼ urusan agama, di dalamnya termasuk perintah (*al-amr*) dan larangan (*an-nahyu*). Imam al-Qarafi (t.t. 2 : 32) menguraikan: *"Ketahuilah bahwa dzari'at itu sebagaimana wajib menutupnya, juga wajib membukanya, terkadang dimkruhkan, disunnat atau dibolehkan, karena dzari'ah adalah media. Media kepada sesuatu yang haram adalah haram, media kepada sesuatu yang wajib adalah wajib, seperti berusaha untuk menunaikan shalat jum'at dan ibadah haji."* Al-Qarafi tampaknya benar-benar memfungsikan *dzari'ah* tersebut sebagai media, sehingga keberadaannya mengikuti keberadaan pola-pola hukum fiqih. Kemudian perlu juga dikemukakan, bahwa Imam Abu Zahrah (1988: 294) berpendapat bahwa penggunaan *sadd adz-dzari'ah* dalam perluasan makna atau penetapan hukum Islam tidak boleh berlebih-lebihan, sebab dapat mengakibatkan hal yang mubah menjadi dilarang, hal yang sunnat menjadi wajib atau sebaliknya. Hal ini dikhawatirkan akan terjerumus kepada pemerkosaan hukum.

BAB XI

ISTIDLAL

A. Pengertian *Istidal*

Secara kebahasaan *istidlal* berarti mencari dalil atau mencari petunjuk dan pembuktian. Sedangkan menurut istilah para pemikir Islam, kata *istidlal* tersebut adalah lafazh *musytarak* yang mempunyai dua pengertian yang kontradiksi. *Pertama,* diartikan sebagai berikut, yaitu: menunjukkan atau mengemukakan dalil dari *nash* Al-Qur'an dan Sunnah, ijma' atau *qiyas.* Umpamanya, diakatakan: *Istadalla asy-Syafi'i 'ala annahu wajibun biqaulih ta'ala* (Imam asy-Syafi'i mengemukakan dalil atau bukti bahwa sesuatu itu wajib berdasarkan firman Allah). *Kedua,* istilah *istidlal* berarti suatu dalil yang bukan *nash* Al-Qur`an dan Sunnah, bukan pula ijma' dan *qiyas* (Hakim, t.t. 2: 145). Senada dengan ini, 'Allal al-Fasi mengatakan bahwa kata *istidlal* biasanya digunakan untuk pengertian pengerahan kemampuan mujtahid dalam mengeluarkan dalil-dalil dan menyebutkan dalil-dalil tersebut, baik berupa *nash,* ijma' atau *qiyas.* Tetapi, al-Fasi melanjutkan, *istidalal* juga digunakan untuk jenis pengertian dalil tertentu yang metodenya berdasarkan akal semata-mata (al-Fasi, 1963: 126). Dalam buku ini, tentu saja yang dimaksudkan dengan *istidlal* adalah dalam pengertian yang kedua dalam rumusan Hakim dan al-Fasi, yakni kaidah perluasan makna yang bukan dari *nash-nash*, baik Al-Qur`an sunnah, ijma dan juga bukan *qiyas al-ushuli*.

B. Macam-Macam *Istidlal*

Di kalangan ahli ilmu mantik dan ahli hukum Islam, ada beberapa kaidah perluasan makna yang dapat dimasukkan dalam kategori *al-istidlal,* antara lain, adalah:

1. Disebut *al-qiyas al-iqtirani*, yaitu *qiyas* yang tersusun dari dua proposisi, yang manakala keduanya tidak ada yang menentangi, maka secara otomatis muncul ungkapan atau proposisi lain yang disebut dengan *natijah* (kesimpulan). Perlu dikemukakan, bahwa disebut *al-qiyas al-iqtirani* karena semua unsur *qiyas* itu disebutkan, baik premis minor, premis mayor maupun kata atau frase yang berulang (*hadd al-wasath*). Umpamanya: Alam berubah. Setiap yang berubah adalah baru. Dari dua proposisi ini muncul proposisi lain yang disebut *natijah,* yaitu: Alam adalah baru. Contoh lain: Ini adalah hukum yang ditunjuk oleh *al-qiyas asy-syar'i.* Setiap hukum yang ditunjuk oleh *al-qiyas asy-syar'i* adalah hukum *syara'*. Maka muncul proposisi lain sebagai *natijah,* yaitu: Ini adalah hukum *syara'* (an-Najjar, t.t. 4: 397). Formulasi ini dapat dicontohkan secara konkret sebagai berikut: Kewajiban zakat beras adalah hukum yang ditunjuk oleh *al-qiyas asy-syar'i.* Setiap hukum yang ditunjuk oleh *al-qiyas asy-syar'i* adalah hukum *syara'*. Maka, *natijah*-nya adalah: Kewajiban zakat beras adalah hukum *syara'*.

2. Disebut *al-qiyas al-istisna`i,* yang merupakan *qiyas syarthiyah* (*qiyas* yag disebutkan *natijah* di dalamnya atau *naqidh*-nya, yakni kebalikannya), yang dapat dibagi kepada dua bagian, yaitu:

a. Disebut *qiyas syarthiyah muttashilah*, yaitu umpamanya dikatakan: Jika ini adalah manusia, maka berarti ia adalah hewan, tetapi ia bukan hewan. Maka disimpulkan, bahwa ini bukan manusia. Atau dikatakan: Ini adalah manusia maka disimpulkan bahwa ia adalah hewan. *Istisna`* materi pertama menghasilkan kesimpulan materi kedua, serta tidak menyimpulkan materi pertama, karena ada kemungkinan keadaannya bersifat umum, dan juga tidak menetapkan hukum umum, tidaklah otomatis menetapkan hukum khusus. Sebagaimana contoh yang telah dikemukakan, bahwa sesungguhnya hewan itu tidak otomatis menghasilkan kesimpulan manusia, demikian juga kebalikannya (*naqidh*-nya), bahwa manusia itu tidak secara otomatis *naqidh* hewan, karena adanya pada kuda umpamanya.
b. Disebut *qiyas syarhiyah munfashilah,* yaitu umpamanya dikatakan: Bilangan itu adakalanya genap atau ganjil, tetapi ia adalah genap, disimpulkan bahwa ia bukan ganjil. Atau ia ganjil, disimpulkan ia bukan genap. Dalam masalah hukum *syara'* dapat dicontohkan sebagai berikut: *Dhabb* (binatang sejenis biawak) adakalanya halal dan adakalanya haram, tetapi kenyataannya ia adalah halal, karena ia dimakan di meja makan Nabi saw. kesimpulannya adalah *dhaab* tidak haram. Contoh lain, buruan orang yang sedang *ihram* adakalanya halal atau haram, tetapi ia haram karena dilarang Nabi saw. kesimpulannya, buruan itu tidak halal (an-Najjar, t.t 4: 398).

Dua cara berpikir sistematis ini disebut dengan *al-qiyas al-manthiqi*, yaitu suatu pernyataan yang tersusun dari dua ungkapan (proposisi), dan dari ungkapan (propososi) itu secara otomatis melahirkan ungkapan (proposisi) lain yang disebut *natijah* (kesimulan). Ringkasnya, suatu pernyataan yang tersusun dari qua *qadhiyah* atau lebih yang melahirkan suatu ungkapan lain yang disebut *natijah* (al-Mallawi, t.t: 117).

3. Disebut *al-'aks*. Masuk juga dalam kategori *istidlal* adalah *al-'aks*, yaitu sesuatu yang dijadikan dalam terhadap kebalikan yang dicari, kemudian dibatalkan, sehingga sah-lah yang dicari itu. Imam Jalaluddin al-Mahalli, memasukkannya sebagai bagian dari *istidlal*, yaitu menetapkan kebalikan hukum sesuatu berdasarkan indikasi alasannya (*'illat*), yang dipahami dari petunjuk sebuah hadits riwayat Muslim yang arrtinya sebagai berikut: Bahwa shahabat bertanya kepada Rasul saw. *Aya`ti ahaduna syahwatahui (apakah salah seorang kami dapat meletakkan keinginan syahwatnya), sedangkan baginya ada pahala pada keinginannya itu?* Nabi saw. menjawab: Tidakkah kamu tahu bahwa seandainya diletakkan syahwat itu pada yang haram, maka hal itu merupakan dosa (al-Mahalli, t.t. 2 : 342). Kebalikannya (*al-'aks*), apabila syahwatnya tersebut disalurkan kepada yang halal, maka hal itu merupakan pahala. Keadaan semacam ini, samalah halnya dengan masalah hukum sebab-akibat, yaitu ketika ditemukan *as-sabab* maka ada hukum, dan ketika tidak ditemukan *as-sabab* maka tidak ada hukum. Ini semua merupakan tuntutan dalil, bukan dalil itu sendiri.

4. *Lawahiq al-qiyas.* Selanjutnya, yang termasuk dalam kategori al-istidlal adalah apa yang dikenal di kalangan ahli ilmu mantik dan ahli hukum Islam sebagai *lawahiq al-qiyas,* yang terbagi kepada tiga bagian, yaitu:
   a. Disebut *al-qiyas al-murakkab*, yaitu yang tersusun dari dua *qiyas* atau lebih dimana *natijah* (kesimpulan) masing-masingnya dijadikan sebagai *muqaddimah* bagi *al-qiyas* selanjutnya. Contohnya adalah: Fulan menghilangkan nyawa orang lain. Semua yang menghilangkan nyawa orang lain adalah pembunuh. *Natijah*-nya, Fulan adalah pembunuh. *Natijah* ini dapat dijadikan *muqaddimah.* Umpamanya, Fulan adalah pembunuh. Setiap pembunuh di-*qishash* (diberi sanksi hukum setimpal). *Natijah*-nya Fulan di-*qishash*, dan seterusnya. Contoh lain, Fulan mengambil harta orang lain dengan sembunyi-sembunyi. Semua orang yang mengambil harta orang lain dengan sembunyi-sembunyi adalah pencuri. *Natijah*-nya, Fulan adalah pencuri. *Natijah* ini dapat dijadikan sebagai *muqaddimah.* Umpamanya, Fulan adalah pencuri. Semua pencuri dipotong tangannya. *Natijah*-nya, Fulan dipotong tangannya. *Natijah* ini juga dapat dijadikan *muqaddimah.* Umpamanya, Fulan dipotong tangannya. Semua orang yang dipotong tangannya tidak dapat bekerja dengan sempurna. *Natijah*-nya, Fulan tidak dapat bekerja dengan sempurna, dan seterusnya (ad-Damanhuri, t.t: 17).
   b. Disebut *at-Tamtsil,* yaitu menyamakan suatu perkara (hukum) partikular tertentu dengan perkara (hukum) partikular lain, karena ada persamaan di antara keduanya. Tegasnya, menetapkan suatu hukum

partkular untuk diproyeksikan kepada hukum partikular yang lain, karena ada kesamaan motif antara keduanya. Konsep semacam ini, sebagaimana diketahui, dalam kajian ilmu *ushul al-fiqh* dikenal dengan *al-qiyas al-ushuli.* Umpamanya, hukum meminum *nabidz* sama dengan hukum meminum *khamar,* karena sama-sama memabukkan. Namun, menyamakan *at-tamtsil* dengan *al-qiyas al-ushuli* ini sebetulnya masih silang pendapat. Al-Bannani mengatakan, bahwa *al-qiyas al-ushuli* di kalangan ulama ilmu *ushul al-fiqh,* dalam istilah para ahli ilmu mantik disebut dengan *at-tamtsil* (Al-Bannani, 1983. 2: 245). Sejalan dengan ini, Muhammad Nur al-Ibrahimi mengemukakan bahwa para ahli hukum Islam menyebut *at-tamtsil* sebagai *al-qiyas,* yaitu salah satu dari empat dalil hukum yang dikaji dalam ilmu *ushul al-fiqh* untuk menetapkan hukum-hukum *syara'*. Selanjutnya, al-Ibrahimi mengatakan bahwa para *mutakallimun* menyebutnya sebagai *istidlal bi asy-syahid 'ala al-gha`ib*, dan para ahli ilmu *bayan* menyebutnya dengan *at-tasybih* (al-Ibrahimi, t.t.: 86).

Berbeda dari pendapat di atas, 'Ali Syami an-Nasysyar mengemukakan, bahwa ada pebedaan signifikan antara *al-qiyas al-ushuli* dengan *at-tamtsil al-aristatelisi*, sekalipun tampak sebagai suatu sifat atau watak, yaitu proses pemindahan hukum suatu partikular kepada hukum suatu partikular yang lain. Secara ringkas, menurutnya, paling tidak ada dua perbedaan mendasar, yaitu: *Pertama,* semua ahli ilmu kalam (*al-mutakallimun*) dan sebagian besar ahli *ushul*

–sebelum al-Ghazali- menganggap *qiyas ushuli* atau *qiyas gha`ib 'ala asy-syahib* dapat menyampaikan kepada keyakinan. Ini tidak berlaku pada *at-tamtsil. Kedua,* para *ushuliyin* telah mengembalikan *qiyas* kepada jenis *al-istiqra` al-'ilmi* yang cermat dan berdasarkan atas dua konsep atau aturan pokok, yaitu (1) konsep *'illiyah* atau *qanun 'illiyah,* yaitu teori atau undang-undang ke-*'illat*-an, dimana setiap hukum harus ada *'illat*-nya. Seperti hukum haram pada *khamar* dikarenakan (*'illat*-nya) memabukkan. (2) *qanun al-iththrad fi wuqu' al-hawadits,* yaitu *'illat* sesuatu apabila ditemukan kesamaan pada sesuatu yang lain, maka *'illat* hukumnya harus diserupakan (an-Nasysyar, 1947: 84-85).

Kalau dianalisis, 'Ali Sami an-Nasysyar tampaknya melihat dari segi objek material atau fokus kajian masing-masing yang telah biasanya dilakukan, yakni objek kajian dan penggunaan *at-tamtsil* yang berorientasi kepada *'aqliyah*, sedangkan *al-qiyas al-ushuli* berorientasi kepada *syar'iyah* yang bersumber dari wahyu yang diyakini kebenarannya. Penulis buku ini sendiri, secara metodologis, cenderung kepada ulama yang menyamakan antara *at-tamtsil* dan *al-qiyas al-ushuli*, dengan alasan bahwa unsur-unsur pokok dan kaidah perluasan makna atau pencarian hukum suatu masalah melalui dua cara itu adalah sama.

c. Disebut *istiqra`*. Termasuk dalam *lawahiq al-qiyas* adalah *istiqra`*, yang di kalangan ahli hukum Islam disebut juga dengan *ilhaq al-fardi bi al-aghlab,* yaitu

suatu penyelidikan partikular-partikular untuk menetapkan hukum-hukum universal berdasarkan hukum-hukum partikular tersebut. Perluasan makna dengan kaidah *al-istiqra`* ini akan diuraikan secara detail dalam bahasan berikutnya.

BAB XII

ISTIQRA`

A. Pengertian *Istiqra`*

Salah satu kaidah perluasan makna atau metode penetapan hukum Islam tersebut adalah *istiqra`*. Secara etimologis, kata *istiqra`* adalah bentuk *mashdar* (kata dasar) dari kata *istaqra-yastaqri-istiqra`an*, yang berarti meneliti atau menyelidiki. Dalam *al-Munjid fi al-Lugah wa al-A'lam*, Louis Ma'luf menulis *istaqra al-amr, ai tatabba'a,* artinya seseorang telah menyelidiki atau meneliti (Ma'luf 1947: 626). Sementara itu, Hans wehr dalam *A Dictionary of Modern Written Arabic* mengatakan bahwa kata *istiqra`* itu berasal dari kata *qara`a,* yang diartikan dengan *investigation, examination, dan exploration* (Hans Wehr, 1963: 753). Dalam kaitan ini, 'Abdu Rabbih mengatakan bahwa kata *istiqra`* ini diambil dari perkataan orang Arab *"qara`tu ash-shai' qur`anan, ai jama'tu wa dhamntuhu ba'dhahu ba'dhan* ('Abdu Rabbih, 1980: 35), artinya *" saya telah mengumpulkan bagian-bagian dari sesuatu."*

Rumusan-rumusan leksikal di atas, pada prinsipnya telah mengarah kepada makna kata *istiqra`* sebagai suatu metode pencarian sesuatu, sekalipun masih bersifat umum. Dalam morfologi bahasa Arab (*'ilm as-Sarf*), huruf *sin* yang terdapat dalam kata *al-istiqra`* itu memang dapat mengandung arti pencarian sesuatu (*as-sin li thalab ash-shai'*). Pengertian leksikal yang lebih mengarah kepada konsep yang dikembangkan dalam tulisan ini dikemukakan oleh pengarang kamus *al-misbah al-Muni*r, yang dikutip oleh 'Abdu Rabbih, sebagai berikut: *Istaqra`tu al-ashya`, ai tatabba'tu afradaha li ma'rifati ahwaliha wa khawasiha* ('Abdu Rabbih, 1980: 35), artinya: Saya telah meneliti

banyak hal secara satu persatu untuk mengetahui situasi-situasi dan karakteristiknya.

Secara terminologis, konsep *istiqra`* ini telah menjadi pembicaraan penting dalam ilmu *mantiq* (logika) dan ilmu *usul al-fiqh*. Para para ahli ilmu logika (*al-manatiqah*) dan ahli pemikiran hukum Islam (*usuliyun*) telah mengembangkan suatu kaidah inferensi hukum dalam bentuk penalaran dari partikular (*al-juz`iyah*) ke universal (*kulliyah*) untuk menghhasilkan generalisasi hukum, yang dikenal dengan kaidah *al-istiqra`* atau suatu metode yang berpola penalaran induktif.

Dalam pembicaraan ahli logika, konsep *al-istiqra`* ini merupakan kebalikan dari suatu konsep yang disebut *al-qiyas al-mantiqi*. *Al-qiyas al-mantiqi* dimaksudkan adalah suatu proses *istidlal* (penarikan suatu aturan atau kaidah umum) yang beranjak dari pernyataan-pernyataan atau hukum-hukum yang bersifat universal (*al-hukm al-kulli*) untuk diproyeksikan kepada aturan-aturan yang bersifat partikular (*al-hukm al-juz`i*) (al-Bannani, 1983.2: 346). Sementara itu, sebagai proses penalaran dalam pengambilan suatu kesimpulan, al-Mallawi mendefinisikan bahwa *al-qiyas al-mantiqi* adalah: suatu ungkapan atau proposisi yang tersusun dari dua *qadiyah* (penyataan benar-salah), yang dari proposisi itu secara otomats memunculkan suatu ungkapan atau proposisi lain, yang disebut dengan kesimpulan (*natijah*)" (Al-Mallawi, t.t: 147).

Di kalangan pemikir dan ahli hukum Islam, konsep *istiqra`* ini juga telah menjadi hal yang sangat penting dalam penetapan hukum Islam, hal ini terlihat dari pandangan mereka, baik secara praktis maupun teoritis. Imam asy-Syafi'i yang, secara historis, diakui sebagai penulis kitab *usul al-fiqh* pertama dengan judul *ar-Risalah*, yang di dalamnya telah mendiskusikan berbagai kaidah umum dan

hukum-hukum spesifik. Kajian-kajiannya tentang dalil-dalil hukum, termasuk masalah *qiyas, qaul shahabi* dan *istihsan* telah mulai dirumuskannya secara sistematis dan ilmiah. Kendatipun dalam *masterpiece*-nya tersebut tidak ditemukan uraian tentang kaidah *al-istiqra`*, namun salah seorang pendiri madzhab fiqih tersebut telah pernah mempraktekkannya ketika menetapkan batas maksimal-minimal masa *haidh* bagi perempuan, yaitu menimal sehari semalam dan maksimal lima belas hari lima belas malam (Ibn Rusyd, 1334 H.1 49). kaidah yang dipergunakan asy-Syafi'i dalam pengembilan kesimpulan hukum semacam ini, menurut 'Abdu Rabbih, adalah kaidah *istiqra`,* yaitu penelitian terhadap kebanyakan wanita pada masanya di sekelilingnya ('Abdu Rabbih, 1980: 43).

Al-Ghazali, dalam *al-mustashfa min 'ilm al-ushul* telah menguraikan kaidah atau metode *al-istiqra`* ini secara sistematis dan telah merumuskan pengertiannya dengan baik. Ia mengatakan bahwa *istiqra`* adalah sebagai berikut:

عِبَارَةٌ عَنْ تَتَبُّعِ أُمُوْرٍ جُزْئِيَّةٍ لِيُحْكَمَ بِحُكْمِهَا عَلَى أَمْرٍ كُلِّيٍّ يَشْمَلُهُ

> Artinya: "*Penelitian terhadap perkara-perkara partikular (juz`i) yang, berdasarkan hukum-hukumnya, ditetapkan hukum universal (kulli) yang meliputi atau mencakup partikular-partikular tersebut.*" (al-Ghazali, 1334 H.1: 51).

Contoh yang dikemukakannya adalah tentang hukum hukum tidak wajibnya shalat witir, dengan alasan ia dilakukan Nabi dalam perjalanan. Al-Ghazali melakukan penelitian mendalam sebelum ia berkemantapan bahwa shalat witir itu tidaklah diwajibkan dalam Islam. Ia melakukan penelitian tentang beberapa macam shalat, seperti shalat qadha`, shalat `ada`, shalat nazar dan semua jenis shalat fardhu, yang ternyata semua itu tidak pernah

dilakukan nabi ketika dalam perjalanan. Atas dasar ini, maka disimpulkan bahwa semua shalat fardhu tidak pernah dilakukan Nabi di perjalanan. Mengingkat shalat witir pernah di kerjakannya dalam perjalanan, maka dipahami bahwa shalat witir itu tidak wajib. Al-Ghazali bahkan menyatakan bahwa kalaupun partikular yang diteliti hanya sebagian besar saja, manakala telah menunjukkan suatu titik yang sama (*namth*), maka *istiqra`*-pun harus diakui keberadaannya (al-Ghazali, 1334 H.1: 163).

Dalam kitab *Matn Jam' al-Jawami'* karya as-Subki yang tentunya dalam syarahnya karya al-Mahalli, kaidah atau metode *istiqra`* ini juga telah didiskusikan, seklipun uraiannya hanya sepintas kilas (*khilshah min an-nazhar*) dan masih terlihat jelas pengaruh dari ilmu logika (mantiq), dengan inidkasi contoh yang dikemukakannya, yang sama persis dengan misal dalam buku-buku ilmu mantiq. Umpamamnya, penelitian terhadap jumlah hari setiap bulan dalam setahun, yang ternyata tidak ada yang lebih dari 31 hari. Kemudian, contoh lain, yaitu setiap binatang ketika makan menggerakkan rahangnya yang sebelah bawah. Tetapi, al-Bannani kembali mengarahkan penggunaan kaidah ini dalam kaitannya dengan penetapan hukum Islam, sekalipun tidak orisinil, meminjam contoh-contoh yang telah ada dalam karya-karya sebelumnya, umpamanya tentang batas minimal-maksimal masa haidh menurut asy-Syafi'i (al-Bannani, 1980.2: 346). Al-Baidhawi mengemukakan bahwa *al-istiqra` al-mazhnun* (kaidah induktif-spekulatif) merupakan kaidah penetapan hukum yang bersifat universal (*al-kulliyat*), karena hukum semacam ini terdapat dalam sebagian besar partikular-partikularnya (*al-juz`iyat*)kemukakan oleh al-Ghazali di atas (al-Baidhawi, 1963: 759-760).

B. Macam-Macam *Istiqra`*

Berdasarkan jenis atau kasus-kasus yang diteliti, kaidah *istiqra`* ini dapat dibagi kepada dua bentuk, yaitu:

1. Disebut *istiqra` tamm* (kaidah atau metde induktif sempurna).

   Disebut *istiqra` tamm*, yaitu manakala jenis-jenis atau kasus-kasus partikular (*al-hawadits al-juz`iyat*) semuanya diteliti. Abdu Rabbih mengemukakan bahwa *istiqra` tamm* adalah penelitian terhadap semua partikular (*juz`iyat*) dan hukumnya ditetapkan secara uiniversal (*kulliyat*), mencakup semua *juz`iyah* tersebut. Kaidah atau metode *istiqra`* semacam ini, telah disepakati oleh para ulama untuk diterima dan statusnya adalah *qath'i*.

2. Disebut *istiqra` naqish* (kaidah atau metode induktif tidak sempurna).

   Disebut *istiqra` naqish* manakala jenis-jenis atau kasus-kasus ( *al-hawadits al-juz`iyat*) tidak semuanya diteliti, melainkan hanya sebahagian besar saja. Abdu Rabbih mengemukakan bahwa *istiqra` naqish* adalah penelitian terhadap sebahagian besar partikular (*juz`iyat*) yang hukumnya ditetapkan secara umum. Atau menetapkan hukum secara universal (*kulli*) terhadap salah satu hakekat dan diterapkan untuk hukum sebahagian besar partikularnya (*juz`iyat*). Kaidah atau metode *istiqra`* semacam ini menghasilkan dugaan kuat (*zhann*), mengingat ada kemungkinan partikular (*juz`iyah*) yang tidak diteliti berbeda hukumnya dengan *juz`iyah-juz`iyah* yang diteliti. Umpamanya penelitian terhadap warna burung gagak, yang kebanyakannya berwarna hitam, lalu ditetapkan hukum umum baik yang diteliti atau yang tidak diteliti bahwa semua burung gagak adalah hitam. Padahal, ada kemungkinan ditemukan burung gagak yang berwarna putih, mengingat tidak semua diteliti. Ada lagi contoh yang sangat terkenal

di kalangan ulama mantiq, yaitu semua hewan menggerakan rahang atasnya ketika mengunyah. Tetapi, hukum universal (*kulli*) ini tidak berlaku bagi buaya, yang menggerakkan rahang bawahnya ketika mengunyah, karena itu disebut dengan *istiqra` naqish.*

Berbeda dari *istiqra` tamm* yang validitas dan eksistensinya diakui para ahli pemikiran hukum Islam (*ushuliyun*), *istiqra` naqish* masih diperselisihkan, sekalipun sifatnya hanya teoritis. Sebahagian pemikir hukum Islam (*ushuliyun*) seperti Fakhr ad-Din Ar-Razi, memandang bahwa *istiqra` naqish* tidaklah memfaidahkan atau menghasilkan hukum, baik *qat`i* maupun *zhanni.* Sebab, hukum-hukum partikular tidak dapat memfaidahkan atau menghasilkan hukum universal*,* mengingat ada kemungkinan terjadi nuansa perbedaan dalam hukum-hukum partikular tersebut. Seperti pendapat sebahagian ulama Syafi'iyah bahwa shalat witir itu hukumnya tidak wajib dengan alasan karena ia pernah dilakukan nabi dalam perjalanan, pada hal tidak ada satupun shalat wajib yang dilakukanya dalam perjalanan itu. Kesimpulan semacam ini diambil adalah berdasarkan kaidah *istiqra`*, yaitu meneliti bahwa shalat *qadha`* dan semua jenis shalat wajib tidak dilakukan nabi ketika dalam perjalanan, sedangkan shalat witir dilakukannya dalam perjalanan, sehingga disimpulkan hukumnya tidak wajib. Kaidah atau metode *istiqra` naqish* ini, ini tidak menghasilkan suatu hukum yang pasti atau yakin, karena ada kemungkinan bahwa hukum shalat witir itu wajib, yang berbeda dari semua shalat wajib yang lain, dan berdasarkan akal tidak ada halangan bahwa ada sebahagian jenis shalat wajib tersebut menyalahi hukum yang ditetapkan terhadap jenis yang lain. Dalam kesimpulanya, secara jelas ketentuan hukum semacam ini tidak menghasilkan yakin dan

zhann, kecuali ada dalil terperinci yang menetapkan hukum sesuai dengan dalil tersebut. Dengan demikian, bagi ar-Razi, kesimpulan bahwa shalat witir tidak wajib dapat diterima, tetapi bukan berdasarkan *istiqra`* melainkan berdasarkan dalil lain yang ditarik dari perkataan Nabi yang menyatakan *"Aqdhi azh-Zhahir"*.

Dengan ungkapan lain, bagi ar-Razi penelitian terhadap sebahagian *juz`iyah* tertentu dan tidak dilakukan terhadap bagian yang lain, tetap saja berarti *istiqra`juz`i.* Sebab itu, *istiqra` naqish* tidak dapat digeneralisasikan untuk mencakup hukum-hukum partikular yang tidak diteliti itu, sehingga menetapkan hukum suatu yang tidak diteliti, dengan bersandar kepada yang diteliti, tidak dapat diterima. Pandangan yang sama juga di kemukakan oleh Muhammad Ridha Muzaffar, salah seorang pemikir hukum Islam yang beraliran Syi`ah. Sejauh itu, kalaupun dapat diterima, maka harus dipandang sebagai kaidah atau metode yang integral dengan *qiyas* (masuk dalam kategori *qiyas*), atau dikembalikan kepada persoalan *al-`urf`wa al-`adah,* tidak bediri sendiri.

Sebahagian besar pemikir hukum Islam, dengan intensitas yang berbeda, memandang bahwa *istiqra` naqish,* sebagaimana kaidah atau metode lain, dapat dijadikan sebagai kaidah atau metode penetapan hukum Islam yang valid (Sah), sekalipun hanya memfaidahkan atau menghasilkan hukum *zhanni*. Mereka ini, menurut Wahbah Az-Zuhaili, adalah para ahli hukum aliran Syafi`iyah, Malikiyah dan Hanabilah, serta Hanafiyah. Dalam pemikiran mereka, bahwa penelitian terhadap sebahagian besar partikular (*tatabu` aghlab al-juz`iyat*) yang ada kesamaan hukum-hukumnya, dapat melahirkan dugaan kuat (*zhann*) bagi seorang mujtahid bahwa hukum partikular sisanya (*baqi al-juz`iyat*) yang tidak

diteliti atau tidak diobservasi adalah sama dengan sebahagian besar yang diteliti. Karena, keadaan yang sedikit (*an-nadir*), yang sekalipun tidak diteliti itu, dapat disamakan hukumnya dengan yang kebanyakan (*al-ahglab*). Sehubungan dengan ini, Al-Baidhawi menyatakan bahwa kaidah ini memang tidak menghasilkan suatu hukum yang sifatnya *qath`i*, melainkan hanya bersifat *zhanni*, karena ada kemungkinan partikular lain yang tidak diteliti mempunyai hukum berbeda dari yang telah diteliti dengan kaidah *istiqra`naqish* ini. Kendatipun demikian, hal yang kebanyakan (*al-ghalib*) jelas lebih diutamakan dari yang sedikit (*an-nadhir*), yang sedikit (*an-nadhir*) di anggap masuk (inklusif) ke dalam yang kebanyakan (*al-ghalib*), sepanjang kaidah ini. Dalam konteks ini, mengamalkan yang *zhann,* manakala tidak ditemukan yang *qath'i,* adalah wajib, karena *zhann* tersebut didapatkan dari sejumlah besar partikular (*aktsar al-juz`iyat*). Ringkasnya, keadaan yang sedikit (*an-nadhir*) hukumnya diduga kuat sama dengan yang banyak, dan mengamalkan yang *zhanni* (dugaan kuat) adalah boleh, bahkan wajib seperti dikemukakan Al-Baidhawi di atas. Pemahaman, "wajib" ini, ditarik dari sabda Rasul yang berbunyi : *Innama ahkum bi az-zawahir wa Allah yatawalla as-sara`ir.* Hadits yang mengisyaratkan bahwa yang dipegangi adalah zhahirnya. Zhahir dalam konteks ini adalah bahwa hukum yang tidak diteliti sama hukumnya dengan yang diteliti berdasarkan zhahir yang kebanyakannya. Perlu dikemukan bahwa, sekalipun hadis ini dalam bentuk berita, tetapi yang dimaksudkannya adalah perintah (*khabariyah lafzhan insya`iyah maknan,* meminjam istilah ilmu *balaghah*).

Al-Qarafi, salah seorang ahli hukum Malikiyah, menyatakan bahwa dugaan yang dihasilkan dari kaidah

atau metode *istiqra`* adalah hujjah hukum bagi Malikiyah dan aliran-aliran hukum Islam lainnya. Dia sendiri telah memasukkan kaidah atau metode ini kedalam sistematik dalil hukumnya, yang secara lengkap adalah: *Al-Qur`an, Hadits, ijma`, qiyas, qaul shahabi, mashlahah, mursalah, istishhab, adat* dan *istiqra`*. Ulama-ulama Hanafiyah sesungguhnya juga mengakui validitas metode *istiqra`* dan mempraktekkannya dalam inferensi hukum, seperti yang telah dikemukakan oleh Al-Ghazali di atas. Kendapun demikian, menurut Abdu Rabbih, intensitas penggunaan metode ini dikalangan mereka tidak seperti dilakukan ulama Malikiyah, dan Syafi`iyah. Para pemikir hukum Islam pendukung metode *istiqra`* ini tampaknya melakukan analisis komparatif kualitatif, dengan memandang bahwa manakala kuantitas yang diteliti lebih banyak dari yang tidak diteliti, maka yang tidak diteliti tersebut, berdasarkan dugaan kuat (*zhann*), mempunyai hukum yang sama dengan kuantitas yang telah di teliti.

C. Aplikasi Kaidah *Istiqra`*

Untuk lebih memperjelas eksistensi kaidah perluasan makana dalam bentuk kaidah *istiqra`* di kalangan para ulama, tampaknya dipandang perlu dikemukakan beberapa contoh aplikatif sebagai berikut:

1. Berkaitan dengan hukum darah yang keluar dari perempuan yang hamil (haidh atau *istihadhah*?). Asy-Syafi`i, dalam *qaul jadid*-nya menyatakan bahwa darah semacam itu adalah darah haidh. Kesimpulan ini ditariknya setelah melakukan penelitian terhadap (1) keumuman ayat 222 surat al-baqarah dan keumuman hadits-hadits tentang haidh, (2) memperhatikan bahwa darah yang keluar dari perempuan hamil itu ada kemungkinan penyakit (*istihadhah*) atau haidh, dan pada asalnya perempuan itu bebas dari penyakit, sehingga darah itu cenderung darah *haidh*, (3) meng-*qiyas*-kan

kepada darah perempuan yang sedang menyusui. Dalam *Mughni al-Muhtaj* disebutkan bahwa perempuan yang sedang menyusui umumnya tidaklah haidh, demikian juga perempuan yang hamil. Manakala disepakati bahwa darah yang keluar dari perempuan yang sedang menyusui itu adalah darah haidh, maka demikian juga darah yang keluar dari perempuan yang sedang hamil. Keduanya sama-sama jarang terjadi (*an-nadir*), maka pantaslah ditetapkan bahwa keduanya adalah sama, yaitu darah haidh. Penetapan semacam ini dilakukan dengan kaidah atau metode *istiqra`*.

Malik juga berpendapat bahwa darah semacam ini adalah darah haidh. Ia menetapkan hukum berdasarkan ijma` ahli Madinah. Dalam Al-Muwaththa` disebutkan bahwa Yahya telah menceritakan kepadaku dari Malik bahwa sesungguhnya Malik telah menyampaikan berita kepada Yahya bahwa Aisyah istri Nabi SAW berkata tentang seorang perempuan hamil yang melihat darah (keluar dari kemaluanya), bahwa seseorang itu (hendaklah) meninggalkan shalat. Dan Yahya juga bercerita kepadaku dari Malik, bahwa Malik bertanya kepada Ibn Shihab az-Zuhri tentang perempuan hamil yang melihat darah. Ibn Shihab menyatakan bahwa ia (perempuan itu) hendaklah meninggalkan shalat. Malik berkata: itulah pendapat kami.

Sedangkan ulama Hanafiyah berpendapat bahwa darah yang keluar dari perempuan yang sedang hamil adalah darah *istihadhah*. Alasannya bahwa menurut kebiasaan yang terjadi (*al-'adah al-mustamirrah*) atas perempuan, tidak keluarnya darah dari mereka yang sedang hamil. Sebab, mulut rahim akan tertutup dengan adanya kehamilan (*al-hubl*) sehingga darah tidak akan keluar dari rahim tersebut kecuali ketika melahirkan, karena pada saat itu mulut rahim akan terbuka dengan

keluarnya anak. Seandainya darah itu keluar pada saat perempuan sedang hamil, maka hal itu jarang sekali terjadi (*an-nadir*), jarang dilihat dan didengar manusia sepanjang hidup. Atas dasar ini maka ditetapkan hukum bagi setiap perempuan yang sedang hamil berdasarkan dengan tertutup rahimnya, karena dipandang berdasarkan kebiasan umum. Dengan ungkapan lain, hal ini mengharuskan kita berpendapat bahwa apabila melihat darah semacam ini, ditetapkan hukumnya bahwa darah tersebut bukan keluar dari rahim. Manakala ia bukan keluar dari rahim, maka berarti ia bukanlah darah haidh. Ibn Al-Humam, setelah menguatkan dalil ini, menyatakan: karena itu asy-Syafi`i menetapkan hukum adanya darah sebagai bukti kosongnya rahim dalam sabda Nabi "Janganlah dinikahi perempuan-perempuan hamil hingga mereka melahirkan dan tidak boleh dinikahi perempuan *al-hawa`il* hingga bersih *haidh*-nya. Penetapan hukum semacam ini juga dilakukan dengan kaidah atau metode *istiqra`*.

Ulama Hanabilah memandang bahwa perempuan yang sedang hamil tidak akan haidh, dan apabila ada darah yang keluar pada saat itu, maka disebut darah *istihadhah*. Tetapi, apabila darah itu keluar dua atau tiga hari sebelum melahirkan, maka darah itu adalah darah nifas. Alasannya adalah (1) sabda Nabi yang berbunyi: *tidak boleh dicampuri perempuan hamil hingga ia melahirkan, dan tidak boleh juga ha`il hingga ia bersih haidhnya. Wajh al-istidlal* dari hadits ini adalah bahwa Nabi menjadikan keberadaan *haidh* sebagai bukti jelas secara alami atas bersihnya rahim, dengan demikian, hal itu menunjukkan bahwa haidh tidak akan berkumpul dengan kehamilan. Artinya, manakala perempuan itu haidh maka berarti tidak hamil, sebaliknya manakala perempuan itu hamil maka tidak akan haidh, (2) hadis riwayat Salim dari bapaknya, bahwa bapaknya tersebut

menceraikan (mentalak) isterinya padahal ia sedang haidh. Lalu ‘Umar menanyakan hal itu kepada Nabi. Nabi menjawab: Perintahkanlah Salim untuk rujuk, kemudian ceraikanlah ketika ia sudah suci atau hamil. *Wajh al-istidlal* dari hadis ini adalah bahwa Nabi menjadikan kehamilan dan kesucian sebagai bukti atas tidaknya haidh, (3) bahwa masa hamil itu adalah masa yang menurut kebiasan umumnya tidak haidh, sehingga darah yang keluar itu bukanlah haidh, sebagaimana perempuan yang monopose (*aisyah*). Ahmad mengatakan sesungguhnya kehamilan perempuan itu diketahui dengan terputusnya darah. Para ahli hukum Islam (*ushuliyun*) aliran Hanabilah tampaknya juga menggunakan kaidah *istiqra`* dalam masalah ini. Dengan demikian, kendatipun sama-sama menggunakan metode *istiqra`,* perbedaan pendapat tetap saja akan sering terjadi.

2. Tentang masa maksimal-minimal hamil. Syafi’i, Malik (menurut pendapat yang masyhur) dan Ahmad (dalam zhahir pendapatnya) mengatakan bahwa maksimal masa hamil adalah empat tahun. Alasannya bahwa manakala suatu persoalan tidak ada *nash*-nya, maka haruslah dikembalikan kepada realitas yang pernah terjadi, dan sesungguhnya pernah di temukan bahwa masa kehamilan itu selama empat tahun. Ibn Qudamah mengatakan bahwa Walid Ibn Muslim meriwayatkan: Saya (Walid) bertanya kepada Anas ibn Malik tentang hadis jamilah bintu sa’ad dari Aisyah: Perempuan itu, masa kehamilannya tidak lebih dari dua tahun. Malik berkata: *Subhanallah*, siapa yang mengatakan seperti ini? Pernah terjadi di daerah kami bahwa isteri Muhammad ibn ‘Ajalan berada di perut ibunya selama empat tahun. Ahmad berkata: Perempuan-perempuan Bani ‘Ajalan secara umum, hamil selama empat tahun. Istri ‘Ajalan hamil tiga kali, semuanya terjadi selama empat tahun. Ibn

Qudamah menyimpulkan, apabila tetap keberadaanya demikian, maka wajiblah ditetapkan seperti itu, dan tidak boleh lebih (dari empat tahun), karena tidak pernah ditemukan.

Abu Hanifah dan sahabat-sahabatnya berpendapat bahwa maksimal masa kehamilan adalah dua tahun. Alasanya: perkataan Aisyah bahwa seorang anak tidak akan tetap berada dalam perut ibunya lebih dari dua tahun. Menurut mereka, ukuran maksimal hamil ini termasuk dalam kategori masalah yang tidak dapat diketahui akal (*la yudrak bi ar-ra'yi*), sedangkan Aisyah telah memberikan penjelasan. Dalam teori hukum Islam, manakala suatu itu tidak dapat diketahui oleh akal, sedangkan *qaul* shahabat telah menjelaskannya, maka itulah yang disepakati menjadi hujjah bagi Hanafiyah.

Salah seorang ahli hukum Islam yang melakukan kajian yang cukup serius tentang kaidah atau metode *istiqra`* ini adalah Ibn Taimiyah. Muhammad Badawi dalam disertasinya menyatakan bahwa Ibn Taimiyah Syaikh dan imam para pengguna metode *istiqra`* dalam upaya menetapkan tujuan-tujuan hukum (*maqashid asy-Syari'ah*) dan lainnya. Dalam ber-*istidlal*, ia memahami atau menetapkan hukum dan menulis berbagai cabang ilmu agama, ia mengumpulkan ayat-ayat, hadis-hadis, pendapat-pendapat imam, suatu cara yang tidak ditemukan pada pemikir lain. Ibn Taimiyah telah menetapkan kaidah *istiqra`* ini dalam persoalan ilmu *naqliyah* yang petunjuknya ditemukan langsung dalam *nash-nash* dan *'aqliyah* atau ilmu yang berkaitan dengan akal, seperti metafisika. Dalam persoalan yang menyangkut metafisika atau *'aqliyah,* umpamanya ia menerapkan metode *al-istiqra`* dan perenungan mendalam mengenai keadaan-keadaan alam dan kesimpulan bahwa setiap kebaikan di bumi ini, sebabnya

adalah meng-Esa-kan Tuhan, menyembahnya, mentaati Rasul SAW, dan sebaliknya setiap kejahatan di alam, fitnah, balak, kebencian, permusuhan dan lain-lain, sebabnya adalah menyalahi Rasul dan mengajak kepada selain Allah. Selanjutnya dalam persoalan yang berkaitan dengan *naqliyah* (masalah hukum), ia menggunakan metode *al-istiqra`* untuk mengambil kesimpulan bahwa asal (*as-ashl*) segala sesuatu adalah boleh (*al-ibahah*) setelah mengumpulkan dan meneliti lebih kurang sepuluh unsur dari al-Kitab, sunnah, ijma' dan *i'tibar*. Selanjutnya ia telah menggunakan kaidah *istiqra`* dalam meneliti segala masalah perubahan benda-benda najis sebelum akhirnya berkesimpulan bahwa benda-benda najis (*najasah*) yang berubah menjadi suci tanpa perbuatan atau usaha manusia, hukumnya adalah suci.

Dalam mengapresiasi metode *al-istiqra`* ini, Ibn Taimiyah menyatakan "Barangsiapa yang merenungkan *ushul al-manshusah* yang disepakati dan makna-makna *syara'* yang diakui dalam hukum-hukum *syara'*, sedangkan ia adalah seorang ahli hukum yang mengetahui sumber-sumber pengambilan hukum-hukum *syara'* itu, dan menghilangkan hawa nafsu, niscaya akan tampak baginya bahwa ini adalah pendapat yang paling benar.

BAB XIII

ISTIQRA` MA'NAWI

A. Pengertian Kaidah *Istiqra` Ma'nawi*

Mencermati uraian-uraian di atas, terlihat bahwa *istiqra`* sebagai kaidah metode penetapan hukum telah dibicarakan oleh para para mujtahid dan pemikir hukum Islam (*ushuliyun*). Tetapi, rumusan mereka tampaknya belum menjadi suatu kaidah atau metode yang utuh dan masih dipengaruhi oleh *istiqra` mantiqi*, dan dalam aplikasinya secara umum masih sangat sederhana, hanya terfokus kepada hukum-hukum spesifik. Sebutannya hanya *istiqra`* dengan penambahan *tamm* dan *naqish* sesuai dengan kuantitas partikular yang diteliti. Konsep semacam di atas masih sangat kental dengan pemikiran logika dan silogisme Yunani.

Sebelum Imam sy-Syatibi, para mujtahid dan ahli hukum Islam belum menyebutnya sebagai *al-istiqra` al-ma'nawi*, seperti yang pada goliranna diistilahkan asy-Syatibi, suatu sebutan yang mengandung makna yang metodologis yang memadukan antara wahyu, akal dan tradisi dan perkembangan sosial. Pemaduan tiga unsur wahyu akal dan tradisi, tampaknya belum dilakukan oleh Ibn Taimiyah secara serius, sekalipun rumusannya tentang metode *al-istiqra`* sudah cukup komprehensif. Hal ini kemungkinan disebabkan karena sejak semula ia telah menentang logika. Pemaduan yang sistematis dan

metodologis tampaknya setelah berada di tangan asy-Syatibi.

Pertanyaannya adalah bagaimana konsep dan formulasi *al-istiqra` al-ma'nawi* tersebut? Uraian yang akan kemukan dalam bab ini banyak menukil dari buku penulis yang berjudul: Metode Penetapan Hukum Islam (Membongkar Konsep *al-Istiqra` al-Ma'nawi* asy-Syatibi).

Dalam kitab al-Muwafaqat fi Ushul asy-Syari'ah, Imam asy-Syatbi mengungkapkan:

الْإِسْتِقْرَاءُ الْمَعْنَوِيْ الَّذِيْ لَا يَثْبُتُ بِدَلِيْلٍ خَاصٍّ، بَلْ بِأَدِلَّةٍ مُنْضَافٍ بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ، مُخْتَلِفَةِ الْأَغْرَاضِ، بِحَيْثُ يَنْتَظِمُ مِنْ مَجْمُوْعِهَا أَمْرٌ وَاحِدٌ تَجْتَمِعُ عَلَيْهِ تِلْكَ الْأَدِلَّةُ

Artinya: *"Al-istiqra` al-ma'nawi adalah penelitian yang menetapkan tidak terwujud sesuatu dengan dalil khusus, tetapi dengan dalil-dalil yang sebagian membantu bagian yang lain, yang berbeda tujuan (sasaran), dimana dari kolektifitas dalil itu tersusun (terwujud) satu perkara, yang di atasnya terhimpun dalil-dalil itu* (asy-Syatibi, 1977. 2: 39).

Dengan ungkapan lain, yang disebut *al-istiqra` al-ma'nawi* adalah suatu kaidah penetapan hukum yang bukan hanya dilakukan dengan satu dalil tertentu, tetapi dengan sejumlah dalil yang digabungkan antara satu sama lain yang mengandung aspek dan tujuan yang berbeda, sehinga terbentuklah suatu perkara hukum berasarkan gabungan dari dalil-dalil tersebut (Ibrahim, 2008: 162).

B. Prinsip dan Karakteristik Kaidah *Istiqra` Ma'nawi*

Adapun prinsip dan karakteristik kaidah *al-istiqra al-ma'nawi* ini, berdasarkan rumusan di atas, adalah sebagai berikut:

1. Ungkapan sejumlah dalil yang digabungkan menggambarkan bahwa prinsip kaidah *al-istiqra` al-ma'nawi* tidak menganggap cukup menetapkan suatu hukum hanya dengan satu dalil saja, seperti yang sering dilakukan oleh para ahli hukum Islam kebanyakan.
2. Dalil-dall hukum yang dihimpun tersebut ada yang siftnya universal (*kulliyah*) dan ada yang partikular (*juz`iyah*).
3. Sedemikian pentingnya kaidah penetapan hukum yang menggabungkan banyak dalil ini, maka seorang mujtahid atau ahli hukum Islam tidak akan menemukan tujuan *asy-Syari'* dalam menurunkan hukum, apabila hanya dengan satu dalil seperti yang banyak digunakan dalam kaidah-kaidah lain.
4. Seorang ahli hukum Islam, selain menghimpun dalil-dalil, juga haruslah memperhatikan *qara`in ahwal* (situasi kontekstual), baik yang berkaitan dengan nash-nash tersebut secara langsung maupun tidak berkaitan secara langsung (Ibrahim, 2008:162-163).

C. Agenda Kerja Kaidah *Istiqra` Ma'nawi*

Adapun agenda kerja kaidah *al-istiqra` al-ma'naw*i adalah sebagai berikut, yaitu:

1. Menentukan masalah atau tema yang akan dijadikan sasaran penelitian atau masalah yang akan dicarikan jawabannya. Dalam konteks ini, tentu saja masalah hukum Islam.
2. Merumuskan masalah atau tema yang telah ditentukan atau dipilih. Dalam proses pencarian ketentuan suatu

hukum, sekalipun dalam bentuk seerhana, perumusan masalah adalah penting. Karena dari sinilah data-data, yang dalam hal ini dalil-dalil dan kenyataan empris yang relevan dengan masalah, dapat dikumpulkan.

3. Mengumpulkan dn mengientifikasi semua *nash* hukum yang relevan dengan persoalan yang akan dicarikan jawabannya. Sebagaimana diyakini bahwa dalam suatu persoalan banyak ditemukan ayat Al-Qur`an dan Sunnah yang membicarakan satu atau beberapa persoalan, baik sifatnya universal (*kulliyah*) maupun partikular (*juz`iyah*). Dalam kasus-kasus baru yang diidentifikasi tidak ditemukan dalil partikular, tentunya yang dikoleksi adalah dalil-dalil universal yang mengandung penjelasan tentang nilai-nilai universal, baik nilainpositif maupun negatif, yang perinciannya diserahkan kepada pemikiran manusia. Umpmanya, keadilan, *ihsan, al-'afwu* (pemberian maaf), kesabaran, bersyukur, termasuk *ta'awun, tawazun*, keseimbangan; kezhaliman, termasuk boros (*tabdzir*), kikir, tidak peduli lingkungan, dan sebagainya (asy-Syatibi, 1977. 3: 33), yang semua ini dimaksudkan untuk merealisasi kemaslahatan dunia dan akhirat.

   Terkait dengan nilainilai ini, Imam sy-Syatibi membedakan nilai-nilai antara atau media (*wasilah*) dengan nilai-nilai mutlak atau nilai tujuan (*ghayah*). Nilai antara atau media adalah memelihara agama, memelihara jiwa, memelihara harta, memelihara keturunan dan memelihara akal, yang dalam perumusan hukum untuk memelihara nilai-nilai tersebut dengan mempedomani nilai-nilai seperti yang telah diuraikan sebelumnya. Tujuan nilai-nilai antara ini adalah untuk mencapai nilai hakiki atau nilai mutlak, yaitu kemaslahatan di dunia dan akhirat ('Ulwan, 1987: 111).
4. Memahami makna *nash-nash* hukum tersebut satu persatu dan kaitan antara satu sama lain. untuk ini,

diperlukan pengetahuan memadai tentang bentuk-bentuk lafazh dan aspek-aspek kebahasaan lainnya. Namun, memahami *nash-nash* tersebut tidak cukup dari aspek kebahasaan, maka juga diperlukan mengaitkannya dengan hal-hal sebagai berikut. *Pertama,* konteks tekstual (*siyaq an-nash*) itu sendiri. *Kedua,* konteks pembicaraan (*siyaq al-khithab*). *Ketiga,* konteks kondisi signifikan (*siyaq al-hal*). Tegasnya, *nash-nash* hukum tersebut harus dipahami secara detail satu persatu, secara komprehensif, baik teks, konteks, maupun latar belakang historis *nash-nash* tersebut muncul.

5. Mempertimbangkan kondisi-kondisi dan indikasi-indikasi signifikan suatu masyarakat yang diistilah dengan *qara`in ahwal,* baik yang *manqulah* atau *ghairu manqulah.*

   Sehubungan dengan perlunya mencermati indikasi-indikasi dalam kategori *gharu manqulah* ini, seorang mujtahid atau peneliti hukum Islam mencermati diamnya *asy-Syari'* terhadap hukum, padahal ada tuntutan untuk dilakukan. Alam hal ini, seorang mujtahi atau ahli hukum harus mencermati apakah hukum yang didiamkan (*maskut 'anhu*) itu masuk dalam rnah ibadah atau masuk dalam ranah muamalah. Kalau dalam ranah ibadah, maka dia harus mengikuti apa adanya, tetapi kalau ranah muamalah maka hendaklah ia berkreasi untuk menganalisisnya dengan mengaitkannya dengan faktor-faktor yang akan dapat mewujudkan kemaslahatan, mengingat hukum asalah dari persoalan di ranah muamalah ini adalah boleh (*ibahah*).
6. Mencermati alasan atau *'illat* hukum yang dikandung oleh *nash-nash* tersebut, untuk dierivasi kepada konteks signifikan dalam merespons keberadaan alasan-alasan hukum tersebut dan menerapkannya dalam kasus-kasus empiris.

7. Mereduksi *nash-nash* hukum menjadi satu kesatuan yang utuh, melalui proses abstraksi dengan mempertimbangkan *nash-nash* universal (*kulliyah*) dan partikular (*juz`iyah*), sehingga nash-nash yang partikular itu dapat masuk dalam kerangka universal.
8. Agenda kerja terakhir dari kaidah ini adalah menetapkan atau menyimpulkan hukum yang dicari, baik sifatnya universal berypa kaidah kebahasaan, kaidah-kaidah fiqih maupun kaidah-kaidah maqashid.

D. Krangka Epistemologis Penggunaan Kaidah *Istiqra` Ma'nawi*

Agenda kerja yang telah dikemukakan di atas, dapat dilakukan dengan kerangka epistemologis sebagai berikut, yaitu:

1. Deduktif yang menggambarkan konsep *min al-a'la ila al-adna* atau identik dengan istilah *up-own*. Dalam hal ini, seorang mujtahid atau ahli hukum Islam memahami nash-nash kolektif, baik partikulat (juz`iyah), universal (kulliyah), termasuk nilai-nilai universal, untuk diambil suatu kesimpulan hukum. Kemuidan hukum tersebut diproyksikan kepada kasus-kasus atau gejala-gejala yang terjadi dalam masyarakat.
2. Induktif yang menggambarkan konsep *min al-adna ila al-a'la* atau identik dengan *bottom-up*. Alam hal ini, seorang mujtahid atau ahli hukum Islam memahami secara baik dan mendalam kasus-kasus atau gejala-gejala yang terjadi dalam masyarakat, untuk ditarik suatu kesimpulan hukum tentatif. Kemudian kesimpulan hukum tersebut dikonfirmasikan dengan *nash-nash* hukum, baik partikular (*juz`iyah*) maupun universal (*kulliyah*). Bila ada unsur-unsur yang bertentangan, maka

nash-nash tersebut memberikan nilai-nilai yang sesuai dengan tujuan-tujuan umum syariah atau maqashi syariah, yang esensinya adalah maslahat.

3. Retrospektif yang menggambarkan suatu epistemolgi yang ingin mencari soulisi atau penyelesaian masalah yang sedang dihadapi, umpmanya berupa penekanan, kezhaliman dan ketidakadilan. Dalam konteks ini, seorang mujtahid atau ahi hukum Islam dapat secara simultan mencermati *nash-nash* hukum sekaligus persoalan kemasyarakatan yang dihadapi.

BAB XIV

DILALAH IQTIRAN

Istilah *dilalah iqtiran* sebagai salah satu dari bagian *al-qawa'id al-ma'nawiyah* dimaksudkan adalah suatu petunjuk yang menyatakan bahwa sesuatu itu sama hukumnya dengan sesuatu yang lain, karena disebut secara bersama-sama dalam *nash-nash,* baik Al-Qur`an maupun Sunnah.

A.Hanafi (1997: 150), mengemukakan bahwa menurut Imam asy-Syafi'i dan para pengikutnya, sesuatu yang disebut secara bersama-sama engan sesuatu yang lain menunjukkan bahwa keua hal itu memiliki hukum yang sama, umpamanya, hukum tentang 'umrah. Menurut Imam asy-Syafi'i, hukum 'umrah itu adalah wajib, karena disebut secara bersama-sama dengan haji. Firman Allah dalam Al-Quran surat al-Baqarah ayat 196, yang berbunyi:

وَأَتِمُّواْ ٱلۡحَجَّ وَٱلۡعُمۡرَةَ لِلَّهِۚ فَإِنۡ أُحۡصِرۡتُمۡ فَمَا ٱسۡتَيۡسَرَ مِنَ ٱلۡهَدۡيِۖ
وَلَا تَحۡلِقُواْ رُءُوسَكُمۡ حَتَّىٰ يَبۡلُغَ ٱلۡهَدۡيُ مَحِلَّهُۥۚ فَمَن كَانَ مِنكُم
مَّرِيضًا أَوۡ بِهِۦٓ أَذٗى مِّن رَّأۡسِهِۦ فَفِدۡيَةٞ مِّن صِيَامٍ أَوۡ صَدَقَةٍ أَوۡ
نُسُكٖۚ فَإِذَآ أَمِنتُمۡ فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلۡعُمۡرَةِ إِلَى ٱلۡحَجِّ فَمَا ٱسۡتَيۡسَرَ مِنَ
ٱلۡهَدۡيِۚ فَمَن لَّمۡ يَجِدۡ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٖ فِي ٱلۡحَجِّ وَسَبۡعَةٍ إِذَا

رَجَعْتُمْ ۗ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ۗ ذَٰلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُۥ حَاضِرِى
ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ

١٩٦

Artinya: *"...dan sempurnakanlah ibadah haji dan 'umrah karena Allah. jika kamu terkepung (terhalang oleh musuh atau karena sakit), Maka (sembelihlah) korban[120] yang mudah didapat, dan jangan kamu mencukur kepalamu[121], sebelum korban sampai di tempat penyembelihannya. jika ada di antaramu yang sakit atau ada gangguan di kepalanya (lalu ia bercukur), Maka wajiblah atasnya berfid-yah, Yaitu: berpuasa atau bersedekah atau berkorban. apabila kamu telah (merasa) aman, Maka bagi siapa yang ingin mengerjakan 'umrah sebelum haji (di dalam bulan haji), (wajiblah ia menyembelih) korban yang mudah didapat. tetapi jika ia tidak menemukan (binatang korban atau tidak mampu), Maka wajib berpuasa tiga hari dalam masa haji dan tujuh hari (lagi) apabila kamu telah pulang kembali. Itulah sepuluh (hari) yang sempurna. demikian itu (kewajiban membayar fidyah) bagi orang-orang yang keluarganya tidak berada (di sekitar) Masjidil Haram (orang-orang yang bukan penduduk kota Mekah). dan bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa Allah sangat keras siksaan-Nya".*

Imam Malik dan para pengkutnya, juga berpendaat bahwa disebutkan bersama-sama menunjukkan hukumnya sama. Umpamanya, Imam Malik, tidaklah wajib zakat kuda, karena kua itu disebut bersama-sama dengan *bighal* (peranakan

kudan dan keledai), karena kedua-duanya tidak diwajibkan zakat. Firman Allah dalam Al-Qu`an surat *an-nahl* ayat 8, yang berbunyi:

وَٱلۡخَيۡلَ وَٱلۡبِغَالَ وَٱلۡحَمِيرَ لِتَرۡكَبُوهَا وَزِينَةٗۚ وَيَخۡلُقُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ ٨

Artinya: *"dan (dia telah menciptakan) kuda, bagal dan keledai, agar kamu menungganginya dan (menjadikannya) perhiasan. dan Allah menciptakan apa yang kamu tidak mengetahuinya"*.

BAB XV

MURA'AH AL-KHILAF

A. Pengertian dan Latar Belakang Kaidah *Mura'ah al-Khilaf*

Kaidah perluasan makna (*al-qa'idah al-ma'nawiyah*) dalam bentuk *mura'ah al-khilaf* ini sangat terkait dengan banyak persoalan, umpamanya masalah *'urf* atau tradisi lokal atau persoalan hasil ijtihad yang dilakukan dalam bidang-bidang yang menjadi lapangan ijtihad (*mahall al-ijtihad*). Kaidah *mura`ah al-khilaf* dirumuskan sebagai usaha atau sikap pemeliharaan atau penghormatan terhadap perbedaan-perbedaan pendapat yang muncul di kalangan pemikir hukum Islam. Urgensi kaidah ini adalah karena dalam sejarah perkembangan pemikiran hukum Islam keberadaan *'urf* atau tradisi lokal dan juga bidang-bidang ijtihad mempengaruhi terjadinya perbedaan-perbedaan pendapat para ulama.

Secara historis, keberadaan *'urf* atau tradisi lokal ini diakui oleh sebagian ulama terutama madzhab Maliki yang juga didukung oleh beberapa ulama, termasuk yang bermadzhab Syafi'i. Dalam madzhab Maliki pengakuan terhadap *'urf* atau tradisi lokal ini terlembaga dalam sebutan *'amal ahl al-Madinah*. Imam al-Amidi, salah seorang ahli ilmu *ushul al-fiqh* beraliran Syafi'iyah, ternyata mendukung pandangan madzhab Maliki ini, dengan alasan sebagai berikut, yaitu: *Pertama,* karena Madinah adalah tempat Rasul saw. hijrah, tempat turun wahyu, pusat Islam, tempat

berkumpul para shahabat besar, sehingga diperkirakan suatu kebenaran tidak akan melenceng dari mereka. *Kedua,* penduduk Madinah menyaksikan turunnya wahyu, mengetahyui tentang takawil, dan mereka paling mengetahui keadaan Rasul saw. *Ketiga,* karena itu, riwayat penduduk Madinah lebih utama dari riwayat orang lain (al-Amidi, 1983. 1 125).

Pengakuan kuat terhadap adat atau tradisi lokal ini ternyata terus berlanjut, bukan hanya tradisi lokal Madinah, tetapi juga tradisi-tradisi yang ada dalam masyarakat yang kelihatannya *mashlahah* untuk kehidupan masyarakat. Tetapi, telah dapat diduga bahwa pengakuan terhadap tradisi lokal atau *'urf* ini menimbulkan perbagai perbedaan pendapat, terutama yang terkait dengan masalah fiqih atau hukum Islam.

Dalam rangka merespons berbagai perbedaan pendapat hukum tersebut, maka dimunculkanlah kaidah *mura`ah al-khilaf,* yakni bersikap menghormati perbendaan pendapat. Pengakuan terhadap kaidah ini sering diorientasikan kepada kecenderungan para ulama untuk mempertahankan aspek legalistik dan foirmalistik dalam praktek hukum, sekalipun terkadang unsur tanggung jawab moral cenderung terabaikan. Oleh karena itu, kaidah ini tidak diterima secara umum di kalangan ahli hukum.

B. Pandangan Ulama tentang Kaidah *Mura'ah al-Khilaf*

Imam asy-Syatibi telah mengidentifikasi pandangan para ulama dalam menyikapi keberadaan pendapat, terutama dalam menyikapi kaidah *mura`ah al-khilaf* ini. *Pertama*, sebagai ulama *ushul al-fiqh,* seperti Ibn 'Abdil Barr,

mengingkari keragaman pendapat dalam hukum fiqih, yang karenanya kaidah *mura`ah al-khilaf* tidak dapat diakui dalam pemikiran hukum Islam. *Kedua,* sebagian ulama, terutama *faqih-sufi* (ahli hukum Islam yang cenderung kepada tasawuf) mengakui kaidah *mura'ah al-khilaf* tersebut, tetap berupaya untuk tidak menyebarkan keragaman pendapat, karena khawatir akan menyesatkan orang lain yang memiliki kecenderungan untuk memiih dan mengambil pendapat yang meringankan dirinya. Sehubungan dengan ini, mereka memandang bahwa hal-hal yang dianggap oleh sebahagian ahli hukum sebagai suatu *rukhshah* atau keringanan-keringanan (lawan hukum *'azimah*) dalam hukum merupakan suatu jalan yang mesti diikuti oleh orang-orang mukallaf yang ikhlas. *Ketiga,* sebagian ulama memadang bahwa keragaman pendapat merupakan salah satu bukti dibolehkannya memilih masalah tersebut. Dengan demikian, dalam masalah yang diperselisihkan atau ada keragaman pendapat, kita tidak boleh *tawaqquf,* dalam arti mempertahankan salah satunya, melainkan boleh memilih salah satunya. Pandangan ini mengarahkan kepada pemahaman bahwa semua pendapat tentang fiqih adalah benar (Mas'ud, 1987: 83)..

Apabila pendapat-pendapat di atas kita tarik kepada teori *mushawwibah* dan *mukhaththi`ah* dalam ilmu *ushul al-fiqh,* dapat dipahami bahwa para pendukung kaidah *mura`ah al-khilaf* sesungguhnya masuk dalam kelompok yang mendukung teori *mushawibah* (kelompok yang berpendapat bahwa semua pendapat tentang hukum *ijtihadiyah* adalah benar. Sedangkan para ulama yang tidak mendukung kaidah *mura'ah al-khilaf* tampaknya cenderung kepada pendukung

teori *mukhththi`ah* (kelompok yang memandang bahwa pendapat yang benar itu hanya satu) (Ibrahim, 2008: 72).

Berkaitan dengan kebenaran hasil pendapat dari suatu ijtihad tersebut, Imam Jalaluddin al-Mahalli menyatakan bahwa "semua benar itu" cenderung lemah, sebab Nabi sendiri secara jelas menyatakan bahwa ijtihad itu ada yang benar dan ada yang salah, sekalipun yang salah, meujtahidnya juga tetap mendapat satu pahala (al-Mahalli, t.t: 24). Kendatipun demikian, memastikan ijtihad siapa yang benar adalah suatu kesulitan tersendiri, sehingga toleransi terhadap perbedaan pendapat merupakan suatu kensicayaan. Oleh karena itu, kaidah *mura'ah al-khilaf* atau sikap menghormati pendapat yang berbeda ini tampaknya memang perlu untuk dipegangi oleh umat Islam secara umum, dan para ahli hukum Islam secara khusus, terutama dengan adanya kemajuan pemikiran, terkait dengan perkembangan sains atau ilmu pengetahuan dan dan teknologi.

C. Contoh-Contoh Penerapan kaidah *Mura'ah al-Khilaf*

Perlu dikemukakan, bahwa kaidah *mura'ah al-khilaf* atau menghormati perbedaan pendapat ini ini sangat terkait dengan suatu prinsip penerapan hukum yang memperhatikan efek-efek yang akan ditimbulkan dari tindakan atau sikap yang kita lakukan. Untuk lebih memahami hal ini, berikut akan dikemukakan beberapa contoh sebagai berikut:

1. Al-'Izz ibn 'Abdissalam telah membolehkan shalat seorang bermadzhab Sayafi'i di belakang seorang Imam yang bermadzhab Maliki, dan begitu juga sebaliknya banyak berbeda dari cabang-cabang fiqih (*furu'al-fiqh*) yang menyentuh masalah syarat-syarat shalat, hal ini

boleh dilakukan dalam rangka memelihara keberadaan perbedan pendapat atau *mura'ah al-khilaf*. Manakala hal ini tidak dilakukan, yakni tidak mau menjadi makmum orang yang berbeda madzhab maka akan membawa kepada ke-*mafsadat*-an yang lebih besar. Hal ini dipahami dari ungkapan Imam al-Wansyarisi (t.t: 155) dalam bukunya *Idhah al-Masalil* yang berbunyi:

الْجَمَاعَة لِلصَّلاَةِ مَطْلُوْبَةٌ لِلشَّارِعِ فَلَوْقُلْنَا بِالْإِمْتِنَاعِ مِنَ الْإِئْتِمَامِ خَلْفَ مَنْ يُخَالِفُ فِى الْمَذْهَبِ لَأَدَّى إِلَى تَعْطِيْلِ الْجَمَاعَاتِ

Artinya: *" Shalat berjama'ah itu adalah tuntutan asy-Syari', seandainya kita mengatakan (berpendapat) dilarang menjadi makmum di belakang seorang imam yang berbeda madzhab, niscaya akan membawa kepada pembatalan (pengabaian) shalat berjama'ah."*

Perlu dikemukakan, bahwa Imam al-'Izz ibn Andissalam tampaknya mendasarkan pemikirannya tentang kebolehan shalat di belakang imam yang bermadzhab Maliki dan sebaliknya, kepada efek dari tindakan atau sikap kita kalau tidak mau melakukannya, yakni akan membawa kepada terganggunya persatuan umat Islam dan akan dapat memunculkan perbedaan-perbedaan dan fitnah-fitnah yang dilarang oleh agama. Kita ketahui umpamanya, bahwa dalam madzhab Syafi'i tidak mewajibkan menyapu sebagian kepala ketika berwudhu`, sementara madzhab Maliki berpendapat bahwa rukun wudhu` itu tidak sempurna melaiknak dengan menyapu semua kepala.

Atas dasar efek yang akan timbul di atas, al-Maziri yang dikutip oleh al-Wansyarisi (t.t: 154) mengatakan bahwa telah sepakat ulama atas bolehnya shalat mengikuti imam yang berbeda madzhab, sekalipun mereka itu berbeda dalam cabang-cabang fiqih yang bersifat zhanni (*al-furu' azh-zhanniyah*). Hal ini dilakukan atas dasar *mura'ah al-khilaf* (memelihara atau menghormati pebedaan pendapat fiqih).

2. Contoh lain adalah, bahwa dalam madzhab Syafi'i adalah disukai (disunnatkan), menggosok-gosok anggota tubuh dalam berwudhu`, meratakan kepada dalam menyapunya, meninggalkan shalat di belakang orang yang shalat *qadha*`, memutuskan masa tayammum ktika melihat air, karena keluar dari perbedaan dengan orang yang mewajibkan semua itu (as-Suyuthi, t.t.: 136). Kaidah *mura'ah al-khilaf* dalam konteks ini sebenarnya sejalan dengan kaidah fiqih yang berbunyi:

   الْخُرُوْجُ مِنَ الْخِلَافِ مُسْتَحَبٌّ

   Artinya: *"Keluar dari perbedaan pendapat itu adalah disukai (disunnatkan)."*

3. Contoh lain lagi, bahwa dalam madzhab Hanafi, orang di bawah pengampuan (*as-safih al-mahjur*) apabila ia ingin umrah satu kali maka menurut *qiyas* hendaklah dicegah karena umrah itu adalah sunnat (*tathawwu'*) sebagaimana haji sunnat (*tatahwwu'*) karena sudah dilakukan berulang-ulang, tetapi menurut kaidah *mura'ah al-khilaf* tidak boleh dicegah atas dasar *istihsan.* Hal ini, karena

sebagian ulama mewajibkan umrah tersebut. Diberi kesempatan kepada orang di bawah pengampuan itu umrah adalah kehati-hatian (*ihtiyath*), karena memelihara dan menghormati perbedaan pendapat yang diinginkan oleh kaidah *mura'ah al-khilaf.*

الإدارة العامة للجمعية
N U
نهضة علم
١٣٤٤
1926

Daftar Pustaka

Abdurrahman. 1983. *Al-mashalih al-Mursalah fi at-Tasyri' al-Islami,*(Beirut: Dar al-Fikr).

Abu Zahrah, Muhammad. 1988. *Ushul al-Fiqh,* (Kairo: Dar al-Fikr al-'Rabi).

'Abd Rabbih, Muahammad as-Sa'id 'Ali. 1980. *Buhuts fi al-Adillah al-Mukhtalaf fiha 'Ind al-Ushuliyin.* Mesir: as-Sa'adah.

Abu Sulaiman, 'Abd al-Wahab Ibrahim. 1984. *Al-Fikr al-Ushuli: Dirasah Tahliliyah Naqdiyah.* Mekkah: Dar asy-Syuruq.

Abu Zahrah, Muhammad. 1958. *Ushul al-Fiqh*. Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi.

Abdurrahman. 1983. *Al-mashalih al-Mursalah fi at-Tasyri' al-Islami,*(Beirut: Dar al-Fikr).

Abu Dawud, 1952. *Sunan Abi Dawud,* (Mesir: Mushthafa al-Babi al-Halabi).

Abu Zahrah, Muhammad. 1988. *Ushul al-Fiqh,* (Kairo: Dar al-Fikr al-'Rabi).

Al-Amidi, Saefuddin. 1983. *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.

Al-Anshari, Nizhamuddin Zakariya. 1334 H. *Fawatih ar-Rahamut Syarh Musallam ats-Tsubut*. Beirut: Dar al-Fikr.

Asymuni, A. Rahman. 1986. *Metode Penetapan Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang).

Audah, Abdul Qadir. 1993. *At-Tasyri' al-Jina'i fi al-Fiqh al-Islami.* Beirut: Dar al-Fikr.

Al-Alwani, Thaha Jabir. 1990. *Ushul al-Fiqh al-Islami: Source Methodology in Islamic Jurisprudence*. Herdnon: The International of Islamic Thought.

Al-Bannani, 1983. *Hasyiyah al-Bannani 'Ala Syarah al-Mahalli 'ala Matn Jam' al-Jawami'*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.

Bik, Muhammad al-Bukhari. *Ushul al-Fiqh.* Beirut: Dar al-Fikr.

Al-Bukhari, 'Abdul Aziz ibn Ahmad ibn Muhammad, 1971. *Kasyf al-Asrar Syarah Manar al-Anwar,* (Beirut: Dar al-Fikr al-'Arabi).

Coulson, Noel J. 1964. *A History of Islamic Law*. London: Edinburg University Press.

Farouq, Abu Zaid. t.t. *asy-Syari'ah al-Islamiyah Bain al-Muhafizhin wa al-Mujaddidin.*Kairo: Dar al-Mauqif.

Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad, t.t. *al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul,*(Beirut: Dar al-Fikr).

-------. t.t. *Ihya` 'Ulum ad-Din.* Beirut: Dar al-Fikr.

Hallaq, B. Wael. 1997. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-fiqh.* Cambridge University.

Hanafi, A. 1997. *Usul Fiqh.* Jakarta: Widjaya.

Hanafi, A. 1997. *Usul Fiqh,* (Jakarta: Widjaya).

Hasaballah, ‘Ali. 1986. *Ushul at-Tasyri’ al-Islami.* Mesir: Dar al-Ma’arif.

Ibn al-Manzhur, 1955. *Lisan al-‘Arab*, (Beirut: Dar al-Fikr).

Ibn al-Qayyim, Syams ad-Din. 1977. *I’lam al-Muwaqqi’in ‘an Rabb al-‘Alamin.* Beirut: Dar al-Fikr.

Ibn Khaldun, *Muqaddimah.* Beirut: Dar al-Fikr.

Hasaballah, ‘Ali. 1968. *Ushul at-Tasyri’ al-Islami,* (Mesir: Dar al-Ma’arif).

Ibrahim, Duski. 2004. *Ushul al-Fiqh,* (Palembang: IAIN Press).

-----. 2008. *Metode Penetaan Hukum Islam: Membongkar Konsep al-Istiqra` al-Ma’nawi*, (Jokyakarta: ar-Ruzz Media).

-----. 2014. *Kaidah-Kaidah Fiqih: Pedomam Praktis dalam Penyelesaian Masalah Hukum Islam Kontemporer,* (Palembang: Grafika Telendo Press).

-----. 2019. *Al-Qawa`id al-Fiqhiyah (Kaidah-Kaidah Fiqih)* (Palembang: Noer al-Fikr).

-----. 2019. *Al-Qawa’id al-Ushuliyah-al-Lughawiyah (Kaidah-Kaidah Ushul Aspek Kebahasaan),* (Palembang: Noer al-Fikr).

Khallaf, Abdul Wahhab. 1968. ‘*Ilm Ushul al-Fiqh*, (Beirut: Dar al-Fikr).

...., 1979. *Khulashah Tarikh at-Tasyri’ ,*(Beirut: Dar al-Fikr).

al-Khin, Mushthafa Sa’id. 1985. *Atsar al-Ikhtulaf fi al-Qawa’id al-Ushuliyah fi ikhtilaf al-fuqaha`,* (Damaskus: Mu`assasah).

Al-Madani, Muhammad. t.t. *Mawathin al-Ijtihad fi asy-Syari'ah al-Islamyah.* Beirut: al-Maktab al-Islami.

Mudjib, Abdul. 2001. *Kaidah-Kaidah Ilmu Fiqh (Al-Qawa'id al-Fiqhiyah)*. Jakarta: Kalam Mulia.

Musbikin, Imam. 2001. *Qawa'id Fiqhiyah.* Jakarta: Radja Grafindo Persada.

Al-Mahalli, Jalaluddin, t.t. *al-Waraqat fi Ushul al-Fiqh,* (Jeddah: al-Haramain).

As-Sarakhsi Abu Bakar Muhammad ibn Ahmad. 1993. *Ushul as-Sarakhsi.* Beirut: Dar al-Fikr.

Ash-Shiddieqy, Muhammad Hasbi. 1990. *Falsafah Hukum Islam.* Jakarta: Bulan Bintang.

As-Subki, Tajuddin. t.t. *Matn Jami' al-Jawami'*, (Beirut: Dar al-Fikr).

As-Suyuthi, Jalaluddin. 1958. *Al-Asybah wa an-Nazha`ir.* Beirut: Dar al-Fikr.

Asy-Syafi'i, Muhammad ibn Idris. *Ar-Risalah.* Kairo: Mushthafa al-Babi al-Halabi wa Auladuh.

Asy-Syahrastani, t.t. *al-Milal wa an-Nihal.* Beirut: Dar al-Fikr.

Asy-Syatibi, Abu Ishaq Ibrahim ibn Musa. 1977. *Al-Muwafaqat fi Ushul asy-Syari'ah.* Ar-Riyadh: Maktab ar-Riyadh al-Haditsah.

Asy-Syaukani, Muhammad ibn Ali ibn Muhammad. t.t. *Irsyad al-Fuhul.* Beirut: Dar al-Fikr.

Asy-Syirazi, Abu Ishaq. t.t. *al-Luma' fi Ushul al-Fiqh.* Semarang: Toha Putera.

Az-Zuhaili, Wahbah. 1986. *Ushul al-Fiqh al-Islami.* Beirut: Dar al-Fikr.

Asy-Syahrastani, t.t. *al-Milal wa an-Nihal,* (Beirut: Dar al-Fikr).

As-Sarakhshi, Abu Bakar Muhammad ibn Ahmad, t.t. *Ushul as-Sarakhshi,* (Beirut: Dar al-Ma'rifah).

Syarifuddin, Amir. 2005. *Ushul al-Fiqh* (Ciputat: PT. Wacana Ilmu).

Asy-Syatibi, Abu Ishaq iBrahim ibn Musa.1977. *al-Muwafaqat fi Ushul asy-Syaria,* (ar- Riyadh: Maktab ar-Riyadh al-hadits).

-------. t.t. *al-I'tisham.* Beirut: Dar al-Fikr.

Zaidan, Abdul Karim. 1968. *Al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh,* (Beirut: Mu`assasah ar-Risalh).

Az-Zuhaili, Wahbah. 1975. *Ushul al-Fiqh al-Islami,* (Beirut: Dar al-Fikr).

--------. 1995. *Al-Wajiz fi Ushul al-fiqh,* (Beirut: Dar al-fikr).

Zein, Satria Efendi, 2005. *Ushul al-Fiqh* (Prenada Media).

'Ulwan, Fahmi Muhammad. 1989. *Al-Qiyam adh-Dharuriyah wa Wamaqashid at-Tasyri' al-Islami.* Kairo: al-Hai`ah al-Mishriyah al-'Ammah.

Usman, Muslih. 1997. *Kaidah-Kaidah Ushuliyah dan Fuqhiyah.* Jakarta: Rajawali Press.

Yahya, Mukhtar dan Fatchurrahman. 1993. *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami.* Bandung: P.T. al-Ma'arif.

فوندوق فسنترين نورالاسلام سريبندوغ

PONDOK PESANTREN

Nurul Islam

SERIBANDUNG – TANJUNG BATU
OGAN ILIR – SUMATERA SELATAN

PIMPINAN WILAYAH

PERSATUAN GURU

Nahdlatul Ulama

PROVINSI SUMATERA SELATAN

Biodata Singkat Penulis

Duski Ibrahim dilahirkan di desa Karang Agung, Kecamatan Kota Agung, Kabupaten Lahat, Provinsi Sumatera Selatan, 13 April 1963. Belajar membaca Al-Qur`an di kampung dibawah bimbingan guru-guru : Guru Sarnubi, Guru Syarifudin, Guru Saquf, Guru Armin, dan tentunya dengan Orang Tua sendiri. Kemudian, nyantri di Pondok Pesantren Nurul Islam Seribandung (1975-1986). Pendidikan S1 diselesaikan di Fakultas Syariah IAIN (sekarang UIN) Raden Fatah Palembang, S2 diselesaikan di Program Pascasarjana IAIN (sekarang UIN) Sumatera Utara (1999), dan Pendidikan S3 diselesaikan di Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah (sekarang Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah) Jakarta (2006). Pekerjaan: Dosen Fakultas Syariah dan Pascasarjana UIN Raden Fatah Palembang. Pangkat/Golongan Guru Besar IV/d. Jabatan: Dekan Fakultas Syariah IAIN (sekarang Fakultas Syariah dan Hukum UIN) Raden Fatah Palembang (2007- 2015); Direktur Pascasarjana UIN Raden Fatah Palembang (2016-2020). Pengalaman, antara lain, : Menjadi Promotor dan Penguji di Program Doktor Fakultas Hukum UNSRI; Penguji Disertasi di Program Doktor UIN Raden Intan Lampung, Penguji Disertasi berbahasa Arab di UNISSA Brunei Darussalam, Pemakalah di UKM Malaysia, Pembimbing dan Penguji Kolokium Mahasiswa Program Doktor, kerjasama Pps UIN Raden Fatah dengan beberapa Unversitas di Malaysia, Brunei Darussalam dan Thailand. Penulis juga menjadi Ketua Forum Antar Umat bergama peduli Kesejahteraan dan Keluarga (FAPSEDU) Provinsi Sumatera Selatan (2010 – Sekarang), Ketua Badan Wakaf (BWI) Provinsi Sumatera Selatan (2014-2020), dan Ketua Forum

Komunikasi Ulama Umara` (FKUU) Provinsi Sumatera Selatan (2019–Sekarang). Putera kelima dari Ibrahim bin Seniring (alm) dan dasemah binti Jenaim (almh) ini, beristerikan Wartini binti Kudim dan memiliki putra-putri: Hijjasnaini, S.Kom.; Rahmah Meladiah, SH, MH.; dan Abdul Aziz (Mahasiswa S1 Fakultas Filsafat Universitas Gajah Mada).

UIN
RADEN FATAH
PALEMBANG

Al-Qawa'id al-ma'nawiyah atau kaidah-kaidah *ma'nawi* dimaksudkan di sini adalah kaidah-kaidah atau metode-metode perluasan makna (*tausi'ah al-ma'na*) dalam memahami kandungan-kandungan *nash-nash*, baik ayat-ayat Al-Qur`an maupun Sunnah-Sunnah Rasul saw., sebagai sumber utama fiqih atau hukum Islam (*'umdah al-ahkam*). Dengan ungkapan lain, *al-qawa'id al-ma'nawiyah* atau kaidah-kaidah *ma'nawi* ini adalah istilah lain dari metode-metode ijtihad yang banyak digunakan dalam buku-buku literatur ilmu *ushul al-fiqh,* baik klasik maupun kontemporer. Kaidah-kaidah atau metode-metode ini tentu saja bukan berbentuk *nash-nash*, yang karenanya terkadang diperselisihkan para ulama (*al-adillah al-mukhtalaf fiha*), di samping memang ada yang disepakati oleh mayoritas ulama *ushul al-fiqh* (*muttafaq 'alaih*).

Penerbit dan Percetakan
NoerFikri
Jl. Mayor Mahidin No. 142
Tlp./Fax. (0711) 366 625
E-mail : noerfikri@gmail.com
Palembang - Indonesia

ISBN 978-602-447-482-9
9 786024 474829